DC [illegible] II

Mircea Florian

RECESIVITATEA CA STRUCTURĂ A LUMII

Volumul II

11

EDITURA EMINESCU
BIBLIOTECA DE FILOSOFIE A CULTURII ROMÂNEŞTI

apare sub îngrijirea lui
VALERIU RÂPEANU

În această colecţie
au mai apărut :

GHEORGHE I. BRĂTIANU
Tradiţia istorică despre întemeierea statelor româneşti

TUDOR VIANU
Studii de filozofia culturii

VICTOR PAPACOSTEA
Civilizaţia românească şi civilizaţia balcanică

MIRCEA FLORIAN
Recesivitatea ca structură a lumii
(VOL. I)

P. P. NEGULESCU
Geneza formelor culturii

CONSTANTIN ANTONIADE
Opere

I. C. FILITTI
Opere alese

M. BERZA
Pentru o istorie a vechii culturi române

PETRU COMARNESCU
Kalokagathon

P. P. NEGULESCU
Filosofia Renaşterii

Mircea Florian

RECESIVITATEA CA STRUCTURĂ A LUMII

Volumul II
ediție îngrijită, postfață
și note de
NICOLAE GOGONEAȚĂ și IOAN C. IVANCIU

ACADEMIA
BIBLIOTECA

Editura Eminescu
București, 1987

L. Inv 1584486

6 II 680538

COPERTA: PETRE HAGIU

ACADEMIA
BIBLIOTECA
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

TABLA DE MATERII

Notă asupra volumului 7
32. „Legea violenței“ — „legea iubirii“ 9
Anexa I : Libertate-autoritate 55
Anexa II : Național-supranațional 74
33. Acțiune-cunoaștere 88
34. Conducători-intelectuali 108
35. Optimism-pesimism 127
36. Schimbare-evoluție, progres 166
37. Viață-moarte 194
38. Animal-om 251
39. Cosmocentrism-antropocentrism. Știință-religie 298
40. Istorism-supraistorism 344
Concluzii 396

Note 449
Postfață 457
Indice de nume 483

ACADEMIA
BIBLIOTECA

NOTĂ ASUPRA VOLUMULUI

Acest — al doilea — volum încheie lucrarea postumă a lui Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii.* În stabilirea textului am aplicat consecvent aceleași principii care ne-au călăuzit la editarea primului volum, apărut în anul 1983.

Cu unele mici și neînsemnate excepții, impuse de ortografia actuală, am respectat întocmai manuscrisul. Nu am intervenit nici chiar atunci cînd s-ar fi cuvenit, poate, o ușoară ameliorare a formei de exprimare, cum sînt, bunăoară, situațiile: „la sfîrșit în două capitole finale“, „mobile“ (mobiluri), „au anticipat demult“, „structură granulară“ (corpusculară), „economii liberiste“, »particele atomice“ (particule), „concepție mecanistă“, „biologie antemecanistă“, „principiu amecanic“, „organizație“ (organizare) etc.

Am rămas fideli manuscrisului și în cazurile cînd Mircea Florian a recurs la aceeași abreviere *(ed.)* pentru a indica fie *ediția*, fie *editura* (Schleicher, Meiner, Stock, Kröner, Lasson, Misch, Gallimard, „Intelligence“). De asemenea, nu am modificat în nici un fel preferințele autorului pentru anumite formule de trimitere la surse, spre exemplu: „p. 97 etc., 108 etc.“; „K. Marx, în *Manifestul Comunist*“; „ed. nouv.“; „(citat de Seneca, *Ad. Lucilium*, scrisoarea LXXI, 15)“; „nr. 1/2“; »ed. 9/10, XIII“ etc. (trimițînd, acolo unde a fost cazul, la traduceri românești recente).

De reținut, totodată, că, spre deosebire de primul volum, cele două anexe au fost editate în cuprinsul lucrării (și nu la sfîrșit, în note), întrucît astfel le-a conceput Florian, cum rezultă de fapt atît din numerotarea manuscrisului, cît și din sumarul alcătuit de autor.

În același timp, în conformitate cu regulile actuale, am unificat transcrierea în limba română a numelui unor autori străini, pe care M. Florian îi citează uneori după lucrări editate fie în germană, fie în franceză. De pildă, în loc de Diogen Laertios, Celsos, Berdiaef, N. Berdiaeff, Nic. Berdiaieff, Berdjajew, sau Chestov, Bakounine etc., am transcris Diogene Laerțiu, Celsus, Berdeaev, Șestov și Bakunin. O atare unificare s-a dovedit necesară pentru că autorul însuși a recurs în cuprinsul paginii la transcrierea acestor nume în limba română, pe cînd indicarea sursei a fost făcută de el în limbi străine. Într-un singur caz nu am intervenit, atunci cînd Mircea Florian face trimitere la „ediția din 1866 a *Lexiconului* lui Brockhaus“ (p. 358 și 363).

Ca regulă generală, am procedat deci la redarea exactă a manuscrisului și am utilizat constant aceleași procedee pe care le-am avut în vedere la editarea primului volum (formulate în *Notă asupra ediției*, p. 39—40). S-a impus o asemenea consecvență fiindcă există o indisolubilă legătură, atît în formă, cît și în conținut, între ambele volume ale *Recesivității ca structură a lumii*, precum și între problemele abordate de autor, indiferent de capitol și de chipul în care sînt ele formulate.

În încheiere, precizăm că manuscrisul după care am pregătit volumul al doilea al *Recesivității* ne-a fost pus la dispoziție cu amabilitate de prof. Angela Florian și familia dr. Miron Neagu.

N. G. și I. C. I.

ACADEMIA
BIBLIOTECA

32. „LEGEA VIOLENŢEI“ — „LEGEA IUBIRII“

Dualismul *violenţă-iubire* rezumă sensul profund al vieţii umane, exprimă cei doi poli ai acţiunii omului ; pe scurt, el este cheia moralităţii. Ne covîrşeşte uimirea văzînd că în aceeaşi fiinţă, care se califică superioară celorlalte, pot să stea alături aspiraţiile cele mai înalte şi pornirile cele mai josnice, cerul şi infernul, lumina şi întunericul. Convieţuirea celor două elemente explică numeroasele devieri morale ale omului celui mai normal, explică fatalitatea „răului“. „Rezultă cu certitudine că există în moralitate o parte notabilă de *şansă* şi că, pentru indivizii cei mai fericit constituiţi şi cei mai îngrijit crescuţi, riscurile de a greşi, ca şi acelea de a se înşela, sînt mai inevitabile decît acelea prin care trec celelalte funcţii biologice sau psihice ale noastre“ (Albert Leclère, *L'optimisme et la science,* în „Revue de Métaphysique et de Morale“, 1918, p. 439). Criminologii italieni afirmă că omul normal este acela care comite „răul“ numai *ocazional.* Mai demult, filozoful Victor Cousin făcea o observaţie valabilă pentru orice timp : „Partizanii violenţei, sprijiniţi pe laşi, antrenează pe înţelepţi şi conduc lumea“ (citat de elevul lui Cousin, Francisque Bouillier, *Nouvelles études familières de psychologie et de morale,* 1887, p. 86). Demult se anunţa nu numai criza sau demisia moralei practice, dar şi criza moralei teoretice. Criza moralei ca viaţă este totodată criza moralei ca ştiinţă, fiindcă în faţa valului de amoralism contemporan gîndirea etică n-a izbutit să descopere fundamentul solid al Binelui, justificarea logică a Meritului moral. Îndeosebi războiul între marile naţiuni culturale a demascat zădărnicia celor mai necontestate reguli morale. Războiul modern, prin capacitatea lui de distrugere nu numai a construcţiilor materiale, dar şi a celor morale, apare ca o ruşinoasă „regresiune morală“. El a întreţinut pînă la isterie misticismul violenţei. În cazul cel mai bun se recunoaşte principial şi în clipe pe cît de solemne pe atît de efemere „necesitatea moralei“, „nevoia de ideal“, dar se lasă pe seama altora să lucreze moral. Fiecare caută să se dispenseze de o acţiune plicticoasă şi să înăbuşe germenii iubirii, ca fiind o debilitate fatală.

Poziţia echivocă a moralei se explică prin structura ei proprie, prin îndoitul ei caracter : pe de o parte morala este factorul cel mai intim al vieţii umane, este „vocea conştiinţei“, pe de altă parte ea pare a fi un factor, un principiu superior vieţii, un „imperativ transcendent“, o lege sublimă care nu purcede din lumea noastră, ci este „vocea cerului“.

Echivocul sau ambiguitatea moralei are rădăcinile sale în dualismul recesiv violență-iubire, care constituie esența și principiul acțiunilor noastre. Viața umană se mișcă între legea amorală a violenței, care este caracter dominant, și legea morală a iubirii, care este recesivă. În oceanul violenței amorale, iubirea întreține insulele sale paradisiace. Dualismul recesiv violență-iubire poate îmbrăca o altă haină mai strălucitoare, mai generală, dar mai puțin determinată : *conflict-armonie*. Conflictul domină, armonia este recesivă. Lumea este plină de conflicte, înapoia cărora lucrează recesiv armonia. Viața omului se desfășoară în zbuciumul conflictelor, dar ea nu încetează de a visa și a năzui cu privirile ațintite spre armonie și pace. Poate nici un alt gînditor contemporan n-a întrevăzut atît de clar ca juristul Rudolf von Ihering, în opera sa clasică *Der Zweck im Recht,* apărută în 1877, raportul recesiv dintre violență (constrîngere) și iubire. S-a întîmplat un lucru ciudat cu această operă. Pornind de la ideea că scopurile practice ale societății creează ideea de dreptate, el începe prin a constata în volumul I că pîrghiile, forțele motrice ale vieții sociale sînt patru. Primele două sînt egoiste și fundamentale : *constrîngerea,* violența, ca mobilul inferior, dar elementar al dreptului, și *plata (Lohn),* care nu constrînge, respectă libertatea indivizilor, căci ea este principiul schimbului economic, al comerțului în vederea satisfacerii trebuințelor. Constrîngerea prin violență suprimă sau îngrădește libertatea. De la început Ihering este conștient că constrîngerea, temperată de plată, de raportul de schimb în comerț, este indispensabilă societății, dar nu este și suficientă, altminteri ar fi trebuit să dispară delictele. Dar delictele continuă să existe cu toată constrîngerea și cu toată plata. Ele ar fi încă mai numeroase și mai intense, dacă n-ar exista și alte pîrghii ale vieții. Ce reține pe om a săvîrși o nedreptate, cînd știe că nu va fi descoperit și deci nu are să se teamă de răspundere ? Trebuie să fie puternic active în om și alte resorturi superioare, specific morale : *datoria* și *iubirea* (*op. cit.*, vol. I, ed. a IV-a, 1905, p. 73). În vremea cînd redacta volumul întîi, aceste mobile „altruiste“ erau tratate la sfîrșit în două capitole finale mai scurte. Dar în curînd și-a dat seama de rolul lor important în viața omului și deci de nevoia de a le cerceta mai adîncit, și astfel în locul celor două capitole de la sfîrșitul volumului I a ieșit un al doilea volum mai cuprinzător decît întîiul și mult mai original prin constatările sale mai ales asupra „moravurilor“. Constrîngerea și plata sînt „postulatele absolute ale ordinii sociale“. Au existat popoare fără credință în Dumnezeu, dar n-au existat popoare fără aplicarea constrîngerii și plății. „Se poate mulțumi societatea cu acele acțiuni sau abțineri ale membrilor ei, pe care ea este în stare să le *plătească* sau să le impună prin *constrîngere ?* Negarea nu poate fi pusă la îndoială. Iubirea soției și a mamei nu pot fi nici plătite, nici smulse cu sila ; și totuși ea constituie o condiție neapărată, un postulat fundamental al vieții sociale, de ea depinde casa și prosperitatea întregii societăți“ (*op. cit.*, vol. II, p. 4). Asupra iubirii și prieteniei n-au nici o putere plata și constrîngerea. Și totuși, constrîngerea există și în morală, chiar dacă aici nu există totdeauna răsplată, anume constrîngerea ce emană de la societate, dacă nu chiar de la stat, ca în drept. Constrîngerea rămîne fundamentală pentru întreaga viață socială ; iubirea ca principiu etic păstrează rolul recesiv, deși superior ca valoare.

Dualismul recesiv violență-iubire condiționează o altă dualitate inerentă moralității. Morala, pe de o parte, este intim legată nu numai de omul în carne și oase, dar și de realitatea în genere ; de altă parte, ea depășește realitatea prin ideal, datorie, imperative, valori. Filozofia contemporană, de la Kant pînă astăzi, ne-a obișnuit cu opoziția dintre existență și valoare, realitate și ideal, natură și datorie sau lege morală. Opoziția n-a fost respectată niciodată. Morala, dacă a fost înălțată peste o anumită realitate, peste realitatea empirică sau naturală, a fost fundată pe o realitate mai adîncă, mai adevărată, pe o realitate metafizică. Greutatea de neînvins era atunci stabilirea unei joncțiuni între realitatea inferioară, care era și a omului, și realitatea superioară a moralei. Pentru a ușura joncțiunea s-a divizat omul în cel puțin două componente, după vechiul procedeu platonic : o componentă sensibilă, irațională, inferioară, și o componentă inteligibilă, rațională, superioară, „divină". Chinul nu era prin aceasta domolit : cum pot conviețui pașnic în om bestia și îngerul, divinul și diabolicul ? Înapoia moralei a izbucnit totdeauna rîsul lui Mefistofeles, hohotul ironic al Satanei, care știe că omului îi place să proslăvească morala, să predice, dar nu să o practice, și nici măcar să o privească lucid, fără iluzii. Dintre gînditorii mai noi, Fr. Nietzsche și-a cîștigat recunoștința noastră prin necruțătoarea „demascare" a ipocriziei, a neprobității, a falselor pretenții pioase în morală și religie, în sfîrșit a mîngîierilor sentimentale prin căutarea unui refugiu în altă lume. Dar nu i-a fost hărăzit să găsească formula, cu rădăcini în fapte, care să explice conviețuirea în inima omului a violenței și iubirii. De aceea, oscilînd între morala valorilor de civilizație, a înălțării și rafinării omului, de o parte, și amoralitatea violenței, a „durității", [de altă parte], Nietzsche a alunecat în cele din urmă în apologia „voinței de putere", a brutalității vitale, a bunului plac individualist anarhic, în disprețuirea ca debilitantă și devitalizantă a iubirii creștine. Nietzsche năzuiește și el să fundeze morala pe o mare realitate, dar el nu percepe din realitate decît latura violenței, nu și a iubirii, întocmai ca și marii săi adversari Platon și Christ, care însă găsesc refugiul într-o lume superioară, *perfectă,* din care izvorăște iubirea. Marii adversari, Nietzsche, doctrinarul violenței, și Christ, propovăduitorul iubirii, sînt de acord că omul real, natural este o brută, o ființă degradată de păcatul lui Cain. Deosebirea dintre ei este că Fr. Nietzsche se liberează de orice consolare printr-o *perfecție* transcendentă și se reazemă pe realitatea violenței pentru a crea o nouă ierarhie umană în favoarea celor tari și duri față de ei înșiși întîi, în timp ce Platon și Christ nu văd mîntuirea decît prin și în altă lume, a perfecției, din care se revarsă un palid reflex în cei cîțiva oameni excepționali, sfinți sau suverani înțelepți, ca Socrate. Gîndul nostru este căutarea unei alte formule, în care cele două principii conviețuiesc în aceeași ființă și la același nivel al realității, dincolo de imanență și transcendență, nu însă pentru a se armoniza, ci pentru a funda o unitate recesivă, nestabilă prin structura ei. Violența primează, dar în prezența recesivă a iubirii și cu perspectiva răsturnării raportului recesiv nu numai la o minoritate de eroi ai moralei, ci la majoritatea oamenilor culţi. Pe scurt, morala şi realitatea nu se exclud, ci realul primează asupra idealului.

S-a adus în bloc sistemelor morale trecute obiecţia că ele au *dedus* morala din structura sau legile realităţii metafizice (E. Dupréel, *Traité de morale,* 1932, p. 3 şi urm.). Mai demult, Maurice Pradines adresa tuturor sistemelor clasice de morală învinuirea că fundează morala pe existenţe eterne şi universale, în timp ce acţiunea morală este individuală şi schimbătoare. Numai cazuistica de tip stoic se apropie de cerinţele concrete ale acţiunii morale (M. Pradines, *L'erreur morale établie par l'histoire et l'évolution des systèmes,* 1909, p. 274). Dimpotrivă, mai recent, Nic. Hartmann condamnă cazuistica şi limitează morala la principii universale. De asemenea, Benedetto Croce ne propune să aruncăm peste bord din morală orice amestec de noţiuni empirice, descriptive şi pur generale, şi să clădim morala pe noţiuni universale, care sînt şi concrete, în sens hegelian, cum sînt Spiritul, Viaţa, Voinţa, Progresul. Croce, care este altminteri un gînditor ponderat, nu ezită de a decreta moralitatea drept o „forţă supremă a vieţii, realitatea Realităţii" *(Philosophie de la pratique,* 1911, p. 199). Dar dacă refuzăm de a *deduce* practica morală a omului din marile legi ale universului, de unde vom porni ? Există un punct de plecare, un reazem arhimedic şi în morală. Vom renunţa de a deduce morala din realităţi superioare şi vom considera moralitatea ca un dat, ca un mare fapt uman, care nu are nevoie să fie demonstrat sau dedus, ci numai să fie înţeles şi explicat. Dacă înlocuim deducerea moralei prin constatarea ei ca fapt, nu am părăsit domeniul realităţiilor, ci ne-am instalat solid în cadrul lor. În ciuda pretenţiilor unora din morale de a pluti deasupra realităţii, morala în genere rămîne ancorată în realitate, chiar dacă în structura ei pulsează şi idealitate. Realitatea domină, idealitatea este recesivă. Avea deci dreptate Schopenhauer să declare că morala nu este suspendată în aer, ci se reazemă pe „esenţa intimă a totalităţii lucrurilor". (Această recunoaştere nu ne angajează să subscriem la modul schopenhauerian de a funda metafizic faptul moral). „Astfel, în filozofie, fundamentul moralei, oricare ar fi el, trebuie să aibă punctul de sprijin şi reazemul său într-o metafizică oarecare, adică într-o explicaţie dată lumii şi existenţei în genere... Ceea ce este formulat ca fundament al moralităţii, dacă nu trebuie să fie o simplă propoziţie abstractă, care, fără nici un reazem în lumea reală, planează liber în aer, trebuie să fie un fapt aşezat sau în lumea reală, sau în conştiinţa umană, fapt care, ca atare, nu poate fi el însuşi decît numai un fenomen şi, ca urmare, asemenea tuturor fenomenelor lumii, el are nevoie de o explicaţie mai departe, aşa cum o cere şi metafizica" (Schopenhauer, *Grundlage der Moral, Sämtliche Werke,* vol. III, ediţia Inselverlag, p. 498-499).

Dacă facem abstracţie de distincţia puţin fericită dintre fenomen şi lucrul în sine dintre empiric şi metafizic — amîndouă aspecte reale —, rămîne neştirbită constatarea că morala nu pluteşte deasupra realităţii, fie universale, fie umane, ci este înrădăcinată în realitatea conştiinţei şi a asociaţiei de conştiinţe. Persistă însă o nedumerire. Cum să ne ridicăm, fie şi printr-un salt, de la spectacolul naturii indiferente faţă de aspiraţiile morale ale omului la conceperea *datoriei* care impune omului sacrificiu pentru a răspunde unei chemări ideale ? Nu există un abis între natură și existență în genere, de o parte, și morală, datorie, valoare, ideal, de altă parte, între ceea ce *este* și ceea ce *trebuie să fie*? Nu rămîne natura străină scopurilor noastre, conștiinței noastre? Nu promovează ea, mai degrabă, amoralitatea violenței, ororile războaielor sîngeroase?

Cauza principală a divorțului dintre natură și morală este conceperea datoriei ca ceva contra naturii, precum și conceperea naturii ca o realitate grosolană, brutală, egoistă, înfundată în mocirla sensibilității. Dacă natura nu cunoaște decît egoismul și lupta necruțătoare pentru existență, se înțelege că morala este străină naturii. După ce am mutilat natura, ușor i se găsesc opoziții superioare. P. Kropotkin, întregind fericit constatările darwinismului, a dezvăluit fapte care nu pledează pentru amoralitatea și imoralitatea naturii, iar afirmațiile sale au fost întărite de observațiile altora. Fără să caute o atenuare a împrejurării că nenumărate specii de animale se hrănesc cu indivizi ai speciilor diferite și că de aceea existența acestor specii este o luptă corp la corp care se sfîrșește cu exterminarea și absorbirea celui slab, Kropotkin arată că lupta este mărginită „de cele mai multe ori" la o luptă între specii deosebite, dar că în sînul fiecărei specii și foarte deseori chiar într-un grup format din specii diferite, trăind în comun și constituind o biogeneză, ajutorul mutual este regula generală. „De aceea, latura sociabilă a vieții animale joacă în natură un rol mult mai mare decît exterminarea mutuală. Ea este o întindere mult mai vastă". Apoi conchide: „Ajutorul mutual este fenomenul dominant în natură" (*Ethique*, 1927, p. 17, 18). Însuși Darwin, spre deosebire de darwiniști, susține că instinctul „simpatiei mutuale" se manifestă la animalele sociabile într-un mod mai neîntrerupt decît instinctul pur egoist al conservării individuale. El descifra în aceste fapte biologice un rudiment de conștiință morală. „Se vede astfel că natura nu numai că nu ne dă lecție de amoralism, adică de indiferență față de morală, indiferență pe care un principiu străin naturii ar trebui să o combată pentru a o domina, ci dimpotrivă că noțiunile noastre de bine și de rău, că raționamentele noastre asupra «binelui suprem» sînt împrumutate vieții acestei naturi" (*ib.*, p. 20-21).

Separarea pînă la opoziție a naturii și moralei ridică dificultatea de a înțelege colaborarea lor; în schimb, sădirea moralei în natură, aceasta luată în accepția cea mai generală, ridică dificultatea contrară a necolaborării lor. În adevăr, dacă morala rezidă în natură, de ce nu lucrăm totdeauna pe linia moralei, de ce se simte trebuința datoriei, a interdicțiilor, a prohibițiilor, ca și a imperativelor? Răspunsul potrivit ni-l va da dualismul recesiv al naturii umane, în același timp individuală și socială, dualism în care individul și amoralitatea violenței au caracter dominant. Dacă natura este mult mai nepăsătoare față de bine și de rău decît crede bunul Kropotkin, această nepăsare este amorală, nu imorală; nu este dar ostilă moralității, ci tot ea este un reazem trainic al moralității. Realitatea vindecă rănile pe care ea le-a cauzat. Morala izvorăște din condiții „naturale", „reale", însă totdeauna întîmpinînd rezistența factorului dominant amoral. Cele trei mari resorturi ale moralității: *mărirea, interesul* și *iubirea* sînt adînc înrădăcinate în realitate.

Opoziția tranșantă între natură și morală a fost alimentată în ultimele cinci sau șase decenii de opoziția dintre „existență“ și „valoare“. Nu vom relua aici discuția în jurul noțiunii de valoare, discuție dezvoltată într-un capitol precedent. Valoarea este, de asemenea, o existență specifică, o existență, este drept, *ideală,* care este subordonată însă recesiv existenței reale și legată indisolubil de aceasta, îndeosebi de realitatea conștiinței și a întregii vieți umane. Nu recunoaștem deci „valori în sine“, cum cred Max Scheler și Nic. Hartmann. „Omul ca om, spune Scheler, este numai locul și prilejul de manifestare al valorilor emotive“ (*Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik,* ed. a II-a, 1921, p. 279). Lui Nic. Hartmann, care admite, de asemenea, valori în sine, descoperite nu create de om și de aceea impuse subiectului ca ceva străin, i s-a obiectat că acel „a fi în sine al valorilor“ înseamnă numai independența valorilor de arbitrarul subiectului, dar din aceasta nu urmează că valoarea este independentă de existența și structura subiectului (J. Cohn, *Zu Nic. Hartmanns Ethik,* în „Logos“, 1927, p. 217). Dealtfel, însuși Hartmann recunoaște, mai mult fără să vrea, că noi nu descoperim valorile înscrise într-un cer ideal, așa cum surprindem cu ochiul sau cu telescopul stelele, ci numai în conștiințele oamenilor.

Decretarea valorilor ca „existențe ideale în sine“, smulse din mediul lor uman, nu este o înălțare sublimă a lor, ci o compromitere a lor. Valoarea nu este prestabilită, ca un obiect ce există din eternitate deasupra omului, ci într-un anumit sens este o creație umană într-o lume care posedă valențe, laturi ce pot deveni valori, dar nu posedă înseși valori. De aceea, valoarea are rădăcinile în „inima“ omului. Valoarea include ceea ce este mai intim în sensibilitatea omului : senzațiile interne, kinestezice. Impresia de „adînc“ sau de „sublim“ este reflexul a ceea ce este mai trupesc în senzație, a kinesteziei. În afară de semnificația autentică a valorii, opoziția ei absolută, nerecesivă față de existență se lovește de un alt fapt capital. Morala însăși nu *este* o valoare, ci ea se constituie independent de valoare, pe un alt fundament pe care îl vom cunoaște, dar în schimb poate fi evaluată, adică *are* o valoare. Izvorul moralei țîșnește din realitățile profunde ale vieții omului, nu din imperativele transcendente emanate din „valorile în sine“, din valorile „absolute“. Morala se constituie în afara valorilor, dar nu împotriva lor, fiindcă ea oferă acestora neîncetat materiale noi. Este drept, viața umană se desfășoară în evaluări, în aprobări și dezaprobări, în critica negativă sau pozitivă, în decernări de merite și nemerite, dar noi nu criticăm, nu aprobăm și estimăm decît ceea ce s-a constituit independent de actele noastre de aprobare sau dezaprobare. În afară de aceasta, noi nu aprobăm numai acțiunile morale, ci orice fel de înfăptuiri umane care satisfac trebuințele noastre, care deci produc o plăcere sau corespund unui scop uman. Un simplu gest monoton, mecanic în fabrică poate fi aprobat sau dezaprobat, ca și o reparație la locuința noastră. Orice poate fi evaluat, după ce s-a realizat, dar nu s-a realizat fiindcă a fost evaluat. După ce realizările, faptele noastre au condiționat constituirea valorii morale, aceasta, la rîndul ei, poate să îndrume acțiunea, dar niciodată singură, ci totdeauna sprijinită pe realități. Nimeni nu caută adevărul fiindcă el este o valoare din care iradiază imperativul : „caută adevărul, fiindcă el este o valoare“. Căutarea adevărului este inerentă conștiinței și vieții, care trebuie să răspundă la întrebările puse de sfinxul realităților ; nu este atitudinea de aservire față de o valoare absolută, „in sine", netributară realităților, mai ales realităților umane. Artistul nu „creează" opera sa pentru că este sub presiunea imperativului estetic, a frumosului, ci fiindcă este stăpînit de un complex psihologic care tinde să se *exprime*. Poate că în artă, deci în estetică, valoarea frumosului este mai eficace decît în morală și logică, fiindcă aici plăcerea nu este, ca în morală și logică, un simplu adjuvant, ci este factorul constitutiv al „extazului" estetic. S-a întîmplat cu valoarea ceea ce mai demult s-a întîmplat de repetate ori cu metafizica. Morala este astăzi fundată pe valoare, cum odinioară, și chiar pînă în zilele noastre, a fost fundată pe metafizică. În ambele cazuri, raportul real era răsturnat : nu morala se funda pe metafizică sau pe valoare, ci metafizica și valoarea își trăgeau seva din inspirația morală. Lumea metafizică sau lumea valorilor era lumea „ideală", „perfectă" — în toate privințele „superioară" — a moralei. Etica funda metafizica și valoarea, nu invers.

Așadar, nu există antagonism inițial și radical între morală și natură, între ceea ce *trebuie* să fie și ceea ce *este*. Cum totuși se ivește în unele momente o tensiune între existență și valoare, trebuie să explicăm originea acestei tensiuni. Vom înțelege tensiunea cînd vom cunoaște geneza *datoriei*, a imperativului, a interdicției. Putem spune de pe acum că originea datoriei nu este străină de sociabilitate, de raporturile indivizilor unii cu alții sau cu instituțiile sub scutul cărora trăiesc. Datoria, „glasul conștiinței", nu ne scoate din sfera imanentului, a umanului, a conștiinței noastre. Natura nu cunoaște imperative, ci *legi*. Morala, cum vom vedea, are necesitatea *legii*, nu a imperativului, dar a unei legi care se desfășoară în cadrul unei conștiințe voluntare și ca atare comportă alternativele libertății. În ordinea corporală, legea nu cunoaște alternative, ci numai o singură direcție ; în ordinea spiritului există alternativa de a asculta de lege sau de a nu asculta, fără ca prin aceasta legea să piardă necesitatea ei și totodată fără ca voința să înceteze de a fi liberă. Este în necesitatea morală o situație unică, izvor de neînțelegeri dacă situația nu este clarificată. Situația complexă este următoarea : un membru al unei societăți de cooperare poate să aleagă liber, nestînjenit de societate, între a rămîne membrul acelei societăți sau a se desprinde de ea, a se considera străin ei. Dar după ce a ales să rămînă mai departe un membru al ei, el trebuie să lucreze pe linia de viață a acelei societăți, el trebuie să primească regulile sau *legile* ei. Legea îl necesită, după ce s-a legat printr-un act liber. Nu există nici urmă de obligație, de constrîngere, fiindcă nu există dominare, o putere constrîngătoare care comandă.

Societatea de cooperare are ființă prin voința comună a membrilor ei. În societățile de dominare, în care unul sau cîțiva impun obligații, promulgă imperative și dictează interdicții celorlalți, voința nu încetează de a fi liberă, adică de a cunoaște alternative, dar atunci alegerea nu are loc, fiindcă acțiunea este *silită*, adică nu cunoaște alternative în ceea ce privește *mijloacele*. Alternativa rămîne neatinsă în ceea ce privește *scopul* voinței : viața sau moartea. Voința stăpînului devine voința supușilor. Desigur, nu este greu să observăm superioritatea morală, dar totodată inferioritatea practică a societății de cooperare față de societatea de dominare. Ne reamintim însă că cele două societăți se întretaie în viața umană și că societatea de dominare primează asupra celei de cooperare [1]. Vom reveni asupra acestor semnificative distincții după ce vom termina analiza moralității.

Moralitatea este un atribut al acțiunii, al conduitei, al voinței umane. Cum voința este totdeauna *individuală*, moralitatea are ca fundament conștiința voluntară și acțiunea indivizilor. Ancorarea moralității în voință și a voinței în conștiința individuală este originea multor erori etice, în primul rînd a fundării moralei numai pe „egoism" sau pe „interes". Acțiunea morală este individuală în *terminus a quo*, în punctul ei de plecare, care este voința individului. Dar ea nu este numai individuală în scopul ei, în *terminus ad quem*, care poate fi individual (personal) sau general (colectiv, uman). B. Croce fundează pe această situație a sa „filozofie a practicii". El respinge expresia curentă de „filozofie practică", corespunzătoare „filozofiei teoretice", sub motivul că orice filozofie este teoretică și de aceea „filozofia teoretică" este un pleonasm, iar „filozofia practică" este o contradicție. Valabilă rămîne numai „filozofia practicii", adică teoria celeilalte manifestări universale a „Spiritului", alături de cunoaștere (estetică și logică). Nu există o a treia putere a spiritului pe lîngă cunoaștere și practică. Sentimentul este un aspect al practicii, și anume aspectul ei primar, datorită căruia practica se emancipează de tirania cunoașterii. Apelul la sentiment este prima formă de definire a unei realități spirituale diferită de cunoaștere. Cînd nu putem determina teoretic *ce* este ceva, spunem că avem sentimentul lui. Sentimentul este *nedeterminatul, informul*, realitatea spirituală practică în curs de a se emancipa de intelectualism. Pentru Croce, latura practică a Spiritului are două forme : utilul și moralul, egoismul și altruismul, de unde iau naștere două discipline ale practicii : economia politică și etica. De aceea, utilul și morala nu se opun, ci se completează.

Acțiunea voluntară este nu numai individuală, „personală", ci este totdeauna „concretă", legată de o anumită „situație", ceea ce înseamnă că acțiunea este individuală și prin condițiile în care ea se desfășoară. Această individualizare a acțiunii, în izvorul ei, nu se confundă cu scopul acțiunii, care poate fi universal. Eu pot lucra pentru mine sau altul, dar pot lucra și pentru o cauză universală. Croce susține că morala este acțiunea care subordonează indivizii — eul propriu sau eurile celorlalți — unui principiu universal. Morala nu-mi cere să mă sacrific pentru alți indivizi, deoarece ea îmi cere să mă gîndesc și la mine, dar ea îmi cere ca eu și ceilalți să fim *mijloace* pentru un scop universal și astfel mijlocul primește demnitatea scopului *(Philosophie de la pratique*, p. 266). Așadar, spune Croce, „individ și situație sînt totuna" (*ib.*, p. 148) și ca urmare vom evita de a vorbi de *același* individ în situații diferite și de indivizi diferiți în aceeași situație. Termenul de situație a dobîndit în filozofia contemporană, mai ales prin existențialism, o intensă circulație. Trebuie să recunoaștem că oricine lucrează în condiții concrete, în „situații", și că situația imprimă acțiunii pecetea sa particulară, dar situația particulară nu exclude prezența în ea a scopului universal, ci o include : individul este o intersecție de universale (Croce admite şi el un singur universal, Spiritul, cu forme diferite totuşi : două forme de cunoaştere şi două forme de acţiune).

Dar acţiunea voluntară a individului în condiţii concrete, în „situaţii", nu este gestul unei fiinţe răzleţe, izolate, ci este conduita unei fiinţe care se află într-un cadru social, într-o colectivitate. Acţiunea voluntară morală reprezintă o legătură, o anumită legătură socială. Fiecare ocupă în societate un loc determinat, are o „situaţie" personală care face ca individul să aibă anumite relaţii cu ceilalţi indivizi. Morala nu poate fi concepută în afara comunităţii umane. De la Aristotel la Durkheim morala a fost fundată pe caracterul social al omului. Dar nu putem amîna o importantă precizare menită să corecteze exagerările sociologiei contemporane. Morala şi societatea sînt indisolubil unite, dar fenomenul originar al moralei este un anumit raport uman : este raportul dintre „eu" şi „tu", raportul dintre „om" şi „om", independent de unitatea de viaţă în care se află acei „oameni". În morală, legătura socială este universalizată pînă la forma simplă a unui om faţă de un alt om, dacă nu chiar a unui om faţă de orice fiinţă vie. Cum vom explica mai amănunţit, în legătura socială specific morală, „eu" şi „tu" comunicăm direct, ne simţim una, trăim identitatea noastră şi totuşi ne cunoaştem deosebiţi. Cele două conştiinţe se simt intim legate în actul moral, însă legătura lor nu merge pînă la identitate absolută, pînă la contopire „panteistă", pînă la *tat twam asi* („tu eşti eu"). Dacă „eu" şi „tu" am fi identici, ar fi destul să fiu eu fericit, ca să fie fericit şi celălalt. Nu este nevoie să compătimesc pe altul, să împărtăşesc durerea lui şi să-l ajut. Durerea lui este spontan şi durerea mea, iar eu, căutînd să-mi procur cît mai multe plăceri idiopatice (egoiste), îl voi face şi pe el fericit. Dacă mă ajut pe mine, îl ajut şi pe el. Fireşte, toate aceste reflecţii sînt absurde. Căci, în ipoteza identităţii, *eu* şi *tu* nu mai avem nici plăceri, nici dureri, ci stări indistincte, pe care numai despărţirea conştiinţelor le diferenţiază în plăceri şi dureri. Identice nu sînt niciodată conştiinţele ca atare, conştiinţele în totalitatea lor, ci numai anumite proprietăţi ale lor, în afară de proprietatea unificatoare a subiectului.

Aşadar, acţiunea voluntară morală aruncă o punte între două conştiinţe, care sînt prinse în ţesătura relaţiilor sociale. Moralitatea este socialul chintesenţiat, sublimat. Diferenţa capitală între moralul pur şi socialul pur este următoarea : socialul pur este un *raport complementar*. Se numeşte complementar raportul în care se întrepătrund două raporturi distincte : raportul dintre două conştiinţe şi un alt raport, acesta complementar, cu o autoritate sau instituţie socială. Astfel, contractul de căsătorie este un raport între două persoane de sex diferit, la care se adaugă raportul cu „ofiţerul" stării civile, deci cu statul. Raportul de divorţ adaugă un raport complementar cu justiţia. Moralul pur este raportul nud între două conştiinţe, între doi „oameni", fără un raport complementar cu statul. Aprecierea unei a treia conştiinţe nu este absolut necesară constituirii moralităţii, dar ea reprezintă un nou raport, tot moral, care priveşte conştiinţa celui de al treilea. Prezenţa unui al treilea în raportul moral a două conştiinţe, deşi nu alterează raportul moral însuşi şi ca atare nu este complementar, a avut o semnificaţie decisivă pentru constituirea moralei. Al treilea este „conştiinţa imparțială“, spectatorul de care vorbește Adam Smith, el este acela pe care Fred. Rauh îl numește „omul cinstit“ (Rauh, *L'expérience morale,* ed. a II-a, 1909, p. 7, 33, 213). „Omul cinstit“ este conștiința morală imparțială și critică, la care practica este constant orientată spre lucrurile concrete și lecțiile lor. „Un om cinstit nu gîndește prin cuvinte — scrie Rauh —, ci prin emoții și prin imagini de acțiune“ (*op. cit.*, p. 10). Gîndirea „omului cinstit“ este experimentală, dar ea nu este experiența unui *fapt,* ci a unui *ideal,* încercat, verificat prin contact cu viața. Fred. Rauh justifică posibilitatea unei „experiențe morale“, adică a verificării unui ideal în cadrul vieții sociale ; de aceea, el se mulțumește cu o morală relativă, progresivă, necontenit revizuită după cerințele situațiilor schimbătoare ale vieții. El ironizează pe acei care construiesc teorii morale atrăgătoare, chiar sublime, dar condamnate să fie sterile în frămîntările morale ale realității. Filozofii înșiși sînt stăpîniți și determinați în acțiunea lor, în ultim resort, tot de deprinderile devenite inconștiente, sădite în perioada de formație și de educație a copilăriei, precum și de sugestiile aproape imperceptibile și incomensurabile ale mediului social, adică ale moravurilor. Cuvintele „mari“ de datorie, bine suprem, devotament, sacrificiu etc. rămîn literă moartă în vîltoarea cotidiană, dacă n-au pătruns în atotputernicile moravuri. Ceea ce conduce lumea sînt, au fost și poate vor fi totdeauna aceleași mobile pe care morala le-a disprețuit totdeauna și pe care noi, în adîncul conștiinței, le disprețuim și totuși ne lăsăm conduși de ele. *Faust* al lui Goethe reprezintă tipic pe omul modern care se lasă tîrît de mobile diabolice, în fond disprețuite, și care speră totuși că nu ele au sau vor avea ultimul cuvînt ; pe scurt, *Faust* este reprezentantul tipic al raportului recesiv din morală.

Dacă morală este acțiunea voluntară ce leagă două conștiințe, a treia fiind un spectator imparțial care experimentează și critică fenomenul moral, noua întrebare este : prin ce se califică voința morală, care sînt atributele sau calitățile voinței morale ? Răspunsul cere o curățare preliminară a termenului, adică o luptă neobosită cu echivocurile care au năpădit viața morală și au falsificat cercetarea ei. Lupta este și o răfuială cu limbajul care întrunește sub același nume realități distincte. Cei mai obișnuiți termeni ai vieții morale suferă de meteahna ambiguității. Înșirăm pe cîțiva : bine-rău, plăcere sau fericire, egoism-altruism, utilitate (interes), datorie. Îi vom examina pe scurt.

Bine-rău. Adesea problema morală se identifică cu problema Binelui și Răului. „Ce e rău și ce e bine, te întreabă și socoate“, ne îndeamnă poetul și ne lasă singuri în căutarea răspunsului, care din nefericire nu este unul singur, ci prezintă o vastă alegere. În sensul obișnuit „bine“ este tot ce poate servi realizării unui scop, deci „binele“ este mijlocul corespunzător sau proporționat scopului, de exemplu realizării fericirii. Dar „binele“ este și scopul însuși, fericirea. Tradiția etică vorbește de binele ca scop suprem, de *summum bonum,* a cărui definiție variază : plăcere, virtute, armonie, perfecție, acțiune creatoare. Dimpotrivă, răul este disproporția dintre mijloc și scop, iar ca scop este distrugerea, negația individului și societății prin durere, viciu, haos, imperfecție, acțiune distructivă. Binele și răul sînt termeni de relație, de proporție sau disproporție, dar spiritul uman preștiințific preferă să facă din ei termeni de esență, să-i ipostazieze, să-i personifice. Mitul străvechi iranian crede că Binele și Răul în luptă sînt principiile lumii. Dualismul iranian a avut răsunet, sub forme temperate, și în gîndirea greacă. Platon, în *Legile*, schițează ipoteza că există două suflete ale lumii, un suflet bun și un suflet rău, care se ciocnesc în cosmos, ca și în om. Ideea platonică este reluată de Plutarh, iar în vremea noastră este justificată cu aparat științific de Émile Lasbax (*Le problème du mal*, 1919). „Concluzia este insuficiența absolută a monismului, întrucît observația ne arată net în lucruri două acțiuni opuse care se limitează perpetuu“ (*op. cit.*, p. 20). Filozofia europeană a înclinat să decreteze binele ca pozitivitate, ca realitate, iar răul ca privație, ca neant. Dar chiar ca negativitate răul are două fețe distincte : sau este ceea ce prin combaterea lui este menit să dispară și ca atare este contingent, precar, sau, dimpotrivă, prin combaterea lui oricît de înverșunată el nu dispare, ci cel mult se transformă, ia forme noi, mai dosnice, sau este numai îngrădit, și atunci el devine un element necesar al vieții.

Prima teză poate fi apărată numai într-un sistem transcendent-teologic : combătînd răul pe Pămînt pînă la dispariția lui, existența pămîntească devine „împărăția lui Dumnezeu“, adică se transformă apocaliptic într-o altă lume. Nu cunoaștem nici o doctrină, oricît de utopic ar fi susținută, care să fi formulat concluzia că se va ajunge pe Pămînt numai cu mijloace omenești, fără ajutor „de sus“, la o existență perfectă, lipsită de rău. Rămîne valabilă teza a doua a răului necesar, care stimulează lupta pentru bine, adică combaterea lui, fără perspectiva unei biruințe definitive a binelui. Teza este acceptabilă numai în supoziția că răul este și rămîne recesiv, în grade variabile de recesivitate, după puterea ofensivă a binelui.

O teză înrudită, dar sprijinită pe o argumentare cu totul diferită și fundată teologic-creștin susține italianul Renato Lazzarini, în voluminoasa operă intitulată *Il màle nel pensièro modèrno*, 1936. „Cele două căi de eliberare“ sînt numite de autor doctrina „agonică“ sau de luptă cu răul și doctrina „dialectică“ a existenței necesare, dar contradictorii a răului.

Teoria recesivității explică și teoria că binele este pozitiv, iar răul este negativ. Pentru noi însă negativitatea sau caracterul privativ al răului este tot o pozitivitate, anume o pozitivitate recesivă, deci are o existență necesară.

În ceea ce privește cele două concepții negative, observăm că termenul de „agonic“, dat de către Lazzarini primei concepții, este mai potrivit pentru a doua, pentru „dialectică“, în orice caz este valabil pentru amîndouă. Răul necesar trebuie să fie combătut încă mai aprig, pentru ca să dispară dintr-o formă dată, chiar știind că el va apărea sub o altă înfățișare, care va cere o nouă mobilizare de forțe ale rezistenței, sau că va persista sub forma veche. Este bine să nu uităm că însăși lupta sau rezistența împotriva răului include două primejdii : sau înfrîngerea, sau chiar — mult mai grav — cîștigarea de către adversarul combătut în intimitatea conștiinței, asemenea sclavului ce începe să iubească sclavia. Franz Kafka insinuează că însăși lupta împotriva răului este o momeală, o cursă întinsă de rău, care vrea să aibă o victorie deplină. „Unul din cele mai eficace mijloace de seducție a răului este provocarea la luptă. Aceasta este ca și lupta cu femeia : sfîrșește în pat“ (Fr. Kafka, *Tagebücher und Briefe,* în *Gesammelte Schriften,* vol. VI, 1937, p. 199).

Creștinismul, care ține să justifice pe Dumnezeu, dată fiind prezența răului într-o lume *creată* în întregime de Dumnezeu, consideră răul ca o imperfecție privativă, determinată de reaua întrebuințare a unei perfecții umane, a libertății lui, așadar determinată de căderea în păcat a omului. Lasbax observă pe bună dreptate că o cădere, care a introdus răul (suferința și moartea) nu numai în viața omului, care trebuie să ispășească păcatul, dar și în lumea întreagă ce nu participă la ispășire și răscumpărare, este inexplicabilă. Efectul este disproporționat de mare, este un rău suplimentar, o agravare nejustificată. Dacă, în adevăr, răul a pătruns în lume printr-un act al voinței decăzute, această voință nu este cea umană, ci una supraumană, cosmică. Pozitivitatea binelui și negativitatea sau caracterul privativ al răului constituie doctrina consacrată a filozofiei occidentale pînă în timpul nostru. Hegelianul Croce poate fi luat ca un exemplu tipic al ambiguității pe care o creează pozitivitatea dialectică a răului. „Întocmai cum răul, cînd este real, nu există decît în binele care îl combate și îl învinge, și că prin aceasta el nu există ca fapt pozitiv, tot așa, cînd el există ca fapt pozitiv, el nu este răul, ci binele (și la rîndul său el are ca umbra sa un rău împotriva căruia el luptă și pe care îl învinge)“ (*Philos. de la pratique,* p. 123). Croce oscilează între a recunoaște realitatea „răutății umane“ (*ib.*, p. 129), ca și irealitatea ei (tot ce face omul este pozitiv, este bun, este viață), și astfel ajunge la concluzia că răul, „această irealitate“, este „în felul său real“ (*ib.*, p. 169).

Au existat gînditori, mai ales credincioși, care au fost chinuiți de problema răului. Așa au fost creștinii schismatici Marcian și maniheii, filozofi ca Jacob Böhme, pe care un Berdeaev îl consideră „genial“, literați ca Dostoievski, printre gînditorii mai noi Ch. Renouvier, Em. Lasbax este și el un obsedat al răului ca principiu negativ, veșnic combătut de pozitivitatea binelui. Lasbax mai arată că străvechea personificare a răului n-a pierit cu totul din conștiința noastră.

Nu este o ieșire din ambiguitate, ci întreținerea ei, recunoașterea — devenită tradițională la gînditorii germani Kant, unii romantici, Goethe, mai ales Hegel, Fr. Nietzsche — că răul are un rol pozitiv în economia lumii și a vieții umane ca stimulare a acțiunii și a progresului. Goethe, în *Faust* și în cei doi *Wilhelm Meister,* întruchipează imaginea unei vieți care se înalță, după ce s-a maturat în rătăciri, suferințe și rele. Apologia răului ca instrument indirect al binelui beneficiază de nenumăratele echivocuri afective ale romantismului.

În realitate, răul nu este compensat totdeauna de un bine, mai ales de un bine superior celui de pînă acum. Răul poate fi nu numai ireparabil, ci să se desfășoare *crescendo,* ca o avalanșă ucigătoare. Răul este condiția binelui numai uneori, dar și atunci numai indirect. În nici un caz, răul nu se confundă cu principiul violenței, căci acesta nu este totdeauna un rău, iar adesea trebuie să fie acceptat sub formă de forță și de luptă. Răul este uneori recesiv față de bine ; violența este dominantă față de iubire.

În concluzie, binele și răul, din cauza echivocului lor, nu au calitatea de a principializa morala. Ele au uzurpat tronul pe care l-au deținut pînă acum. Nietzsche, care nu se temea de a se contrazice, după ce a recunoscut pozitivitatea răului, a constatat cu adîncime că noi nu știm ce este bine și ce este rău și el însuși a complicat sensul termenului de rău, făcînd distincția dintre *schlecht*, răul adevărat, rostit de buze aristocratice, și *böse*, răutăcios, răul rostit de buze plebee.

Fericirea. Cuvintele de fericire și plăcere poartă răspunderea celor mai importante ambiguități prin vechimea și prin rolul lor în teorie și viață. Aproape toată morala antică este eudemonistă, e o morală a eudemoniei (fericirii), atunci cînd n-a fost chiar o morală a plăcerii (hedonismul). Nu interesează acum deosebirea dintre fericire și simplă plăcere. S-a definit just fericirea ca ansamblul condițiilor *permanente* de plăcere față de plăcerile izolate și trecătoare. Fericirea este o selectare a plăcerilor și mulțumirilor. În adevăr, fericirea se deosebește de plăcere prin durată, și de mulțumire prin calitatea ei. „Fericirea — scrie J. St. Mill — nu este mulțumirea. Mai bine un om mulțumit decît un porc satisfăcut“. Pentru orice gînditor grec este o axiomă că scopul suprem, că Binele suprem al vieții umane este fericirea. Școlile vechi de morală discutau numai asupra mijloacelor de a realiza scopul; dar și în ce privește mijloacele s-a ajuns la un acord: mijlocul cel mai bun este cunoașterea, știința, rațiunea. Știința duce la fericire, de aceea știința este virtute, este virtutea supremă, dianoetică — înțelepciunea. Deosebirile mai de seamă dintre școli se refereau la felul științei: va fi o știință mai mult contemplativă, inactivă, în izolare față de lume și de treburile publice, ca în epicurism, sau o știință activă, în permanentă tensiune și luptă, ca în stoicism.

A existat înainte, la Platon și mai ales la Aristotel, o împletire intimă a rațiunii practice și a rațiunii teoretice. Neoplatonismul aduce la sfîrșitul lumii vechi o știință divină, o contemplație suprapămîntească, mistică. Creștinismul, încă mai consecvent decît misticismul neoplatonic, strămută în altă lume, cea veșnică, obiectivul fericirii, dar în Occident știe să facă și partea focului, adică știe să integreze și nevoile pămîntești. Etica modernă descoperă comorile fericirii pămîntești, punînd accentul pe efortul omului de a-și îmbunătăți condițiile de viață. Eudemonismul modern are două caracteristici: fericirea cît mai multora și fericirea cît mai mare prin creșterea ei, prin progres. Pe scurt, idealul eudemonismului modern este bunăstarea generală și progresivă. Urmărind să definească „credința noastră contemporană“, englezul Montgomery Belgion rezumă și apreciază morala ce se desprinde din opera lui Bernard Shaw, André Gide, doi literați, a lui Bertrand Russell, filozof, și a lui Sig. Freud, psihiatru și filozof. „Credința“ comună a acestor profeți contemporani este un eudemonism radical: omul își dezvoltă în întregime personalitatea dacă își satisface toate dorințele și nu va renunța la nici una. „Iată, binele fiind ceea ce dorim, domnia milenară care ar fi în puterea noastră de a o aduce, dacă ne-ar plăcea, astăzi într-o singură generație, este o eră în care cel mai mare număr, cea mai mare cantitate posibilă de dorințe ar găsi satisfacție, și aceasta nu în cutare grupă privilegiată, ci în umanitatea întreagă“ (Mont. Belgion, *Notre foi contemporaine*, 1934, p. 240).

Nu știm dacă autorul anglo-saxon înțelege să zăgăzuiască cu slabele sale puteri impetuosul val al eudemonismului contemporan în numele unui rigorism religios, puritan, sau al unui idealism moral de tip platonic. Știm numai că dacă noi l-am aproba, n-am face-o în numele rigorismului sau al unei perfide identificări a fericirii cu voluptatea stomacului sau a sexului. Condamnarea eudemonismului a făcut-o demult bunul simț. Cea mai mare nefericire este de a face din căutarea fericirii, din „vînătoarea de fericire", după expresia lui Stendhal, scopul suprem al vieții. Cine caută sistematic fericirea, aleargă după o himeră. Cine umblă după fericire, găsește decepții, suferință sau dezgust. Plăcerea pentru plăcere, nu pentru calitățile intrinsece ale obiectului plăcut, este dizolvantă. Fericirea, plăcerea ne scapă printre degete și rămînem mereu cu mîinile goale și cu chinul tantalic al insatisfacției. S-a zis pe drept cuvînt că cel mai sigur mijloc de a distruge capacitatea de fericire este de a gîfîi după fericire. Fericirea nu este niciodată însuși scopul urmărit, ci este darul ce se adaugă obținerii altor scopuri obiective. Aristotel considera ca scop moral desfășurarea activității specifice a omului, adică a rațiunii, iar plăcerea îi apărea un adjuvant, o recompensă așteptată sau neașteptată. Există și alte obstacole ale fericirii. Cine aspiră după o fericire prea mare se condamnă fără scăpare la nefericire. De aceea s-a ripostat celor ce compensează suferințele pămîntești cu perspectiva fericirii infinite într-o altă lume că tocmai perspectiva acelei fericiri ideale ne împiedică de a gusta pe cea pămîntească și deci ne face să sacrificăm o realitate pentru umbra unei realități. Nietzsche se întreba : „Năzuiesc eu după fericirea mea ? Nu, eu năzuiesc după opera mea". Așa este în orice acțiune. Totdeauna năzuim *după ceva ;* accentul cade pe acel *ceva.* Acesta este izvorul fericirii, tocmai fiindcă este *acesta* și nu altul. Firește, el poate fi înlocuit cu un altul, dar nu totdeauna fără o pierdere sau poate fără un cîștig, dacă în cazul din urmă bucuria este mai deplină cantitativ sau calitativ.

Ceea ce este valabil pentru fericire, se aplică și la plăcere. Deosebirea dintre plăcere și fericire este propriu-zis o semnificație secundară. Plăcerea este mai simplă și de aceea mai puțin durabilă ; fericirea este mai complexă, mai bogată în factori și poate de aceea mai durabilă. Am relevat în alt capitol că voința este totdeauna o voință a plăcerii, a bucuriei. Dar aici ne pîndește o fatală confuzie. Nu însăși *plăcerea* este scopul voinței, ci *obiectul* transfigurat de plăcere, producător de plăcere. Noi vrem totdeauna o schimbare „în lumina plăcerii" pentru ca prin ea să dezrealizăm, să înlăturăm o neplăcere prezentă. Voința se naște din „contrastul practic" al neplăcerii prezente și al plăcerii viitoare *numai reprezentată.* Modesta reprezentare a plăcerii poate înfrunta neplăcerea reală, sfidătoare, datorită prezenței ei, fiindcă reprezentarea plăcerii este *prospectivă,* este o chemare a viitorului. Orice voință este prospectivă, este orientată spre viitor, adică spre o situație nouă, care este transfigurată de plăcere, în timp ce prezentul este prada neplăcerii, a unei emoții apăsătoare. Cu toate acestea, nu însăși plăcerea reprezentată, izolată mă atrage, ci situația obiectivă nouă legată de plăcere și contrară situației prezente neplăcute. „Stă în natura lucrurilor că noi trebuie, în definitiv, să căutăm nu plăcerea, ci lucrurile care ne dăruiesc plăcerea", [în primul rînd]. „În al doilea rînd, trebuie să ne amintim că chiar dacă începem să urmărim obiectele cu dorința conștientă a plăcerii pe care ele o procură, influența asociației și a obiceiului va tinde treptat să înoate ideea plăcerii în aceea a obiectelor sau scopurilor pe care le găsim ca condițiile ei“ (James Sully, *Le pessimisme,* p. 269). Deci noi nu voim niciodată sentimentul însuși. Sentimentul este mobilul voinței, nu scopul ei. Voim *ceva* care promite o fericire, o plăcere, nu însăși plăcerea produsă de obiect. Cel mult voim plăcerea *prin* acest obiect. Aici apare clară deosebirea dintre *motivul* acțiunii și *mobilul* ei. Motivul este scopul obiectiv, mobilul este sentimentul ce învăluie obiectul. Plăcerea, bucuria este cu atît mai adîncă și mai durabilă, cu cît intenționăm obiectul însuși și valoarea lui internă, nu însăși plăcerea ce el o produce (M. Scheler, *Moralia,* 1923, p. 90).

Plăcerea este constantă în toate obiectivele voinței, în timp ce obiectivele aducătoare de plăcere sînt variabile. Ceea ce diferențiază o voință de alta nu este însăși plăcerea — aceasta este aceeași —, ci sînt obiectivele lor, iar același obiectiv produce sau nu plăcerea, după condițiile în care se află. Așa, de exemplu, moartea nu este de obicei perspectivă plăcută, tot așa renunțarea la bunuri pe care le posedăm. Dar sînt împrejurări care fac moartea ca un act liberator și ca atare atrăgător, iar în renunțare poate scînteia voluptatea, cum spune poetul P. Cerna. Bărbați sau femei care n-au izbutit să-și găsească fericirea personală descoperă un izvor de fericire în devotament pentru alții, în „servirea“ altora, chiar dacă aceștia nu sînt la început figuri simpatice. Cine a făcut un bine de dragul binelui este, cel puțin uneori, răsplătit de afecțiune și de respectul celui servit.

Eudemonismul și hedonismul sînt dar rezultatul unei confuzii. Noi nu vrem fericire sau plăcere, ci anumite lucruri, persoane sau situații aducătoare de fericire sau plăcere. Un motiv de decepții este că aceleași obiective nu sînt totdeauna izvor de fericire. Eudemonismul suferă de slăbiciunea fără remediu că obiectivele nu au totdeauna și pentru oricare același coeficient de fericire și nimeni nu are la îndemînă un criteriu sigur de fericire sau plăcere, nici poate sănătatea pe care ne-o dorim atîta, fiindcă unii văd în boală o treaptă spre perfecția morală. Sănătatea este o plăcere constantă și ca atare neperceptibilă, însă ea este precară. Iată de ce a spune că noi căutăm fericirea sau plăcerea numai în sensul că orice obiectiv al voinței este reprezentat în lumina fericirii sau plăcerii, în contrast cu neplăcerea prezentă, înseamnă a pronunța o tautologie, un loc comun. Dimpotrivă, a spune că însuși obiectivul voinței este plăcerea, înseamnă a spune o falsitate. Plăcerea este umbra obiectivului, nu însuși obiectivul. Drept vorbind, ținînd seama de fapte, orice obiectiv al voinței poate inspira plăcere sau fericire, după oameni și situații. Însăși suferința (exact : obiectele sau situațiile producătoare de suferințe) poate fi izvor de plăcere, desigur un izvor anormal, ca în cazurile de algofilie sau algomanie, cazuri ce arată că sînt ființe care nu fug de suferință, cum este normal, ci o caută și se delectează în ea. Echivocul decurge aici din împrejurarea că prin fericire se înțeleg de obicei numai anumite obiective (sănătate, avere, onoruri), deci că fericirea este luată în sensul vulgar. În acest sens, fericirea nu este un obiectiv constant, fiindcă asceții, intelectualii nu acordă importanță acestor izvoare de plăcere, ci ei găsesc satisfacții în alte obiective ce apar celor mai mulți ca renunțări anormale și chiar ca semne de slăbiciune. Totuși, fără renunțări, fără sacrificarea unora din apetituri, fără restrîngeri și cel puțin fără ierarhizarea poftelor nu există nu numai viață spirituală superioară, dar nici măcar viață socială cotidiană. Morala fericirii sau plăcerii amestecă un sens banal, evident care nu spune nimic, cu un sens mai puțin banal și nesemnificativ, dar străin de fapte. Falsitatea celui de al doilea sens, care nu este un truism ca primul, stă în credința că fiecare dintre noi caută totdeauna plăcerea *proprie*. În adevăr, deși în orice act de voință este prezentă plăcerea proprie, care înlocuiește o neplăcere proprie, nu plăcerea proprie este totdeauna obiectivul voinței, ci voința poate avea ca obiectiv plăcerea altuia, chiar fericirea tuturor.

Același echivoc, ca la fericire, alterează noțiunea înrudită de *util* sau de *interes*. Utilul este o noțiune de relație ; el reprezintă mijlocul potrivit pentru realizarea unui scop. De aceea, s-a obiectat utilitarismului că este o doctrină a mijloacelor, nu a scopurilor. A căuta utilul este a căuta ceva pentru altceva. Ce este acest altceva ? Viața mea este viața celorlalți ? Atunci tot ce urmărește un om este util pentru sine sau pentru altul. Rămîne să vedem dacă tot ce este util pentru mine este util și pentru alții, ca și invers, dacă tot ce este util pentru ceilalți este util și pentru mine. Ajungem atunci la încheierea că tot ce facem noi este, într-un fel sau altul, util cuiva, adică satisface un interes. De aceea, vom fi nevoiți să renunțăm — e drept, cu regret, căci nu este ușor de înlocuit — la expresia „dezinteresare". Cele mai sublime acte sînt utile și satisfac un interes. Croce consideră așa-numitele „acțiuni dezinteresate", care cred că se țin departe de orice contact impur cu utilul, drept acțiuni absurde, stupide, capricioase. „Orice acțiune este și trebuie să fie interesată și chiar cu cît ea este mai profund interesată, cu atît este mai bună. Există oare un interes mai puternic, mai personal decît acela care împinge savantul la cercetarea adevărului care este însăși viața sa ? Moralitatea cere ca individul să transforme, în fiecare caz, interesul său individual în interes universal și ea reprobează pe acei care se încurcă în contradicția insolubilă dintre interesul individual al universalului și interesul pur individual" (*Philos. de la pratique*, p. 217). Același Croce repetă : „Care este omul cinstit care ar tolera ca să fie judecat drept inutil ? Ce acțiune morală ar fi în adevăr morală, dacă n-ar fi în același timp utilă ?" (*ib.*, p. 212). Acțiunea socotită bună este bună nu fiindcă este inutilă, „dezinteresată", ci fiindcă este în același timp utilă, „intersată". Și G. Störring respinge ca o contradicție internă acțiunea „dezinteresată" (*Ethische Grundfragen*, 1902, p. 136). O aporie morală tot așa de obișnuită ridică corelația — după unii opoziția — dintre interes (utilitate) și pasiune. Gînditorul Alain le opune în aprecierea : „Interesele pactizează totdeauna, pasiunile nu pactizează niciodată". Pe temeiul acestei constatări, unii au afirmat că războaiele sînt provocate nu de interese, ci de pasiuni, de ura națională sau de clasă, ură persistentă, mereu nesatisfăcută, însetată după satisfacție. Psihologia ne arată că pasiunea este tot un interes, o înclinare sau tendință, însă nu interes dominant. „Pasiunea este o înclinație dusă la exces, devenită predominantă, care își subordonează pe toate celelalte sau care le exclude" (G. Dumas, *Traité de psychologie*, vol. I, p. 483). Pasiunea este un interes exclusivist, tiranic, care adesea își subordonează și chiar înăbușe celelalte interese, care ar fi dispuse să încheie compromisuri.

Trebuie să luăm în consideraţie acum o altă ambiguitate şi confuzie care a rătăcit adeseori discuţiile teoretice şi atitudinile practice de ordin moral : *egoism* şi *altruism*. Este o concepţie vulgarizată că egoismul este principiul răului. S-ar putea ca concepţia să fie adevărată, dacă izbutim să precizăm ce se înţelege prin egoism. Joh. Erich Heyde a deosebit nu mai puţin de cinci sensuri ale egoismului, din care numai cel din urmă marchează imoralitatea :

1) Egoismul psihologic enunţă faptul inocent că *eu* sînt acela care totdeauna voiesc ceva. Dacă orice voinţă este individuală, dacă ea este legată de un *ego*, se înţelege că orice voinţă este şi trebuie să fie egoistă ;

2) Tot egoismul psihologic enunţă că în orice acţiune voluntară eu *mă impun*, adică îmi realizez voinţa mea, lucrez ca să mă afirm. Şi acest sens al egoismului psihologic este o tautologie : oricine lucrează caută să-şi impună obiectivul voinţei, tinde să răzbată cu voinţa sa ;

3) Nu mai puţin este egoism psihologic că în orice act voluntar voiesc totodată *plăcerea mea ;* altminteri nu s-ar constitui voinţa. Faptele cele mai sublime ale unui sf. Francisc sînt totdeauna însoţite de o intensă plăcere proprie, de o satisfacţie intimă. Medicina cunoaşte chiar o plăcere de a suferi, o algofilie ;

4) Un ultim sens al egoismului psihologic este voirea plăcerii proprii, care este aici legată de *propria* mea fiinţă ca obiectiv al voinţei proprii. Că voiesc propria plăcere în faptul că mă hrănesc, cînd mi-e foame, sau că fac un sport, deci în faptul că întreţin buna funcţionare a organismului meu, iată un egoism psihologic, nu însă un egoism moral. Morala personală îmi cere să respect anumite reguli de igienă, care au drept obiectiv corpul meu, reguli a căror respectare îmi produc o satisfacţie. Nu este aici nimic de zis din punct de vedere moral. Am putea numi aceste patru sensuri ale egoismului psihologic, din punctul de vedere al moralităţii, ca amorale într-un sens inocent sau mai degrabă ca *premorale* ;

5) Ultimul sens este egoismul imoral, fiindcă nu numai că el implică o plăcere proprie provocată propriei fiinţe ca obiectiv al voinţei, dar el voieşte aceasta *contra* celorlalţi sau în *dauna* lor (Joh. E. Heyde, *„Ich“ und das Sittliche*, în volumul omagial pentru filozoful suedez Efraim Liljeqvist, vol. I, 1930, p. 210). Aşadar, justificarea egoismului pe temeiul faptului banal că orice voinţă este voinţa mea este tot aşa de eronată ca şi justificarea egoismului teoretic sau idealismului subiectiv pe temeiul faptului că lumea este reprezentarea *mea*. Desigur, *eu* îmi reprezint lumea. Faptul acesta nu transformă lumea în *conţinutul* conştiinţei mele. Chiar cînd voinţa mea are ca obiectiv interesul altora, este prezent totdeauna interesul meu pentru interesul altora. Din noţiunea de viaţă ca acţiune a *mea* nu se poate deduce un conţinut egoist sau altruist. Eu sînt totdeauna subiectul voinţei ; nu înseamnă că sînt şi obiectivul ei. Am văzut că şi atunci cînd sînt obiectivul ei, ca în plăcerile sănătoase organice, acţiunea mea nu este egoistă în sens imoral.

S-a încercat să se fundeze morala pe egoism. Unii sofişti antici au anticipat demult „maximele“ lui La Rochefoucauld şi unele încercări sistematice ale materialiştilor francezi din secolul al XVIII-lea. S-a observat cu bună dreptate că singurul monism moral acceptabil este acela care pornește de la egoism, nu de la altruism. Explicația simplă o avem în faptul primordial că orice voință sau acțiune este acțiunea unui *ego*, a unui individ. Dacă este așa, atunci egoismul este un Proteu care îmbracă formele tuturor mobilelor, inclusiv a sacrificiului. El știe să se lase călăuzit de rațiune pentru a deveni un egoism „luminat", care satisface numai unele interese și îngrădește sau maschează pe altele. Ni se repetă : nu condamnați egoismul, care este forța motrice a vieții, ci numai căutați să-l îndrumați pe calea fecundă. Egoismul — ni se mai spune — este natural și primordial, în timp ce altruismul nu se mișcă de la sine, ca tot ce este natural, ci trebuie să fie stimulat și întreținut prin mijloacele culturii și civilizației, din care nu se împărtășesc toți. De aceea, altruismul este secundar și derivat. Sigm. Freud este convins că egoismul constă în înclinările primitive și, ca tot ce este primitiv, indestructibile, numai comprimate, dar necontenit gata să izbucnească pentru a se satisface direct sau indirect, adică simbolic (Freud, *Essais de psychanalyse,* 1927, p. 240).

Este oare egoismul mai primitiv, mai natural decît altruismul ? Și ce înseamnă natural în cazul egoismului ? se întreabă G. Simmel (*Einleitung in die Moralwissenschaft,* vol. I, ed. a II-a, 1911, p. 85 și urm.). Înseamnă oare frecventul ceea ce se repetă mai deseori ? Întrebarea demască greutatea de a trasa o linie care să despartă clar egoismul de altruism. Oricît de egoist ar fi scopul acțiunii noastre, prin mijloacele de care ne servim pentru a-l satisface, noi ne îndepărtăm de egoism. Egoistul trăiește în societatea celorlalți ; de aceea, fără să respecte regulile sociale, el n-ar putea satisface poftele sale. Numai în cazul altruismului ipocrit, egoismul mascat se poate satisface. Tocmai ipocrizia egoismului este dovada că și altruismul este natural, că adică și altruismul este tot așa de natural ca și egoismul. Dar nu numai egoismul recurge la mijloace altruiste pentru a se satisface, ci uneori și altruismul recurge la egoism pentru a-și atinge scopul. Așa se explică ceea ce Hegel numește „șiretenia Ideii", care este și a Naturii. Pentru ca natura să atingă un scop superior individului sau egoismului, ea se servește de momeala plăcerii egoiste. Schopenhauer, adversarul lui Hegel, explică prin același subterfugiu iubirea dintre sexe. „Geniul speciei" întinde indivizilor capcana voluptății pentru a-i determina să se sacrifice în interesul speciei. Viața socială este atît de complicată, încît interesul egoist se ruinează, nu în greutățile de a obține plăcerea definitivă, ci în căutarea mijloacelor și a condițiilor de a atinge scopul egoist, ba chiar în căutarea condițiilor condițiilor. Atingerea scopului este copleșită de aparatul de mijloace pentru atingerea lui (Simmel, *op. cit.*, vol. I, p. 89).

Cu cît se complică o cultură, egoismul se servește de mobile altruiste și altruismul de mobile egoiste, așa încît stricta despărțire a egoismului și altruismului este imposibilă. Morala se situează dincolo de această opoziție sumară. Necesitatea de a depăși această opoziție se manifestă clar în preceptul creștin — „iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți". Preceptul ne surprinde prin complexitatea și chiar obscuritatea lui. Întîi, iubirea față de ceilalți este, cum se va vedea, de altă natură decît iubirea față de sine. Al doilea, formularea preceptului dă un fel de precădere egoismului — „ca pe tine însuţi". Se consideră ca indiscutabilă iubirea de sine; ea este oarecum naturală, în timp ce iubirea altuia are nevoie de îndemnul şi prestigiul religiei şi divinului. Dar hegemonia egoismului a fost justificată şi pe temeiul unui alt pretins fapt : altruismul este derivat din egoism. Este, cum ne reamintim, părerea lui Freud şi a tuturor egotiştilor. În realitate, egoismul nu este posibil decît în societate ; el este un produs social. Nu ştim cum era individul presocial. Ştim că omul nu poate trăi în societate decît dacă îşi înfrînează şi îşi maschează egoismul. Dacă omul nu suportă decît un anumit grad de sociabilitate, de altruism, el nu suportă, de asemenea, decît un anumit grad de egoism. „Pentru ca să se poată forma stările în care omul ca atare poate exista şi poate desfăşura egoismul său, trebuie să fie prezentă o anumită măsură de altruism, întocmai cum, intelectual, o conştiinţă a eului poate să ia naştere prin rupere şi opoziţie faţă de alţii" (Simmel, *op. cit.*, p. 92).

Egoismul posedă primatul în cele patru sensuri psihologice inofensive relevate mai înainte. Deoarece numai individul are voinţă, fiindcă posedă conştiinţa de sine, orice act (egoist sau altruist sub raport moral) este actul unui *ego*, al unui individ, este afirmarea unui individ, este bucuria individului de a-şi desfăşura activitatea, fără ca prin aceasta să se decidă caracterul moral sau imoral al actului. Iniţial, actul voluntar al individului este „amoral" sau mai exact *premoral*. Nimic nu justifică confundarea răului cu egoismul, cum nu justifică confundarea lui cu violenţa. Răul se poate asocia şi cu altruismul, cu „dezinteresarea", cum constată un spiritualist contemporan, N. Berdeaev. „Omul este o fiinţă contradictorie şi paradoxală. Ne-am înşela crezînd că tot răul inerent existenţei este datorat egoismului. Dimpotrivă, fiinţa umană este capabilă de o dezinteresare şi de un spirit de sacrificiu nemaipomenit de rău. Omul este un animal religios ; el poartă în sine o nesăturată nevoie de a adora, de a închina un cult celor sfinte ; chiar în rău, el nu se adoră pe sine, ci un ideal, un idol, el este capabil de a se sacrifica în întregime acestor false imagini" (N. Berdeaev, *Le destin de l'homme dans le monde actuel*, 1936, p. 111—112).

Echivocul planează asupra celuilalt resort moral, alături de interes — năzuinţa spre mărire, spre grandoare, spre creşterea valorii vieţii, dincolo de conservarea ei. (Vom vedea că nici al treilea resort moral, după interes şi mărire, anume iubirea, nu este scutit de echivocuri şi ambiguităţi. Întreaga viaţă morală se desfăşoară sub semnul şi consemnul luptei împotriva echivocurilor.) Nicăieri nu apare mai izbitor echivocul acesta decît în opera lui Fr. Nietzsche. Două sînt marile echivocuri ale moralei lui Nietzsche. Primul, arătat înainte, este şovăiala tragică între valorile de civilizaţie şi omenie, întrupate în morala platonică şi creştină a perfecţiei şi eternului (J. Benda), şi valorile pur vitale, hotărîrea neîmblînzită de „a zice da" vieţii. Echivocul apare lămurit, în această filozofie a vieţii, în admirabila expresie îngrăditoare : „viaţa nu este un argument" (*Fröhliche Wissenschaft,* § 121). În adevăr, prin măreţia vieţii se poate înţelege afirmarea „bestiei blonde", a cruzimii şi durităţii animalului tare, ca şi eroismul celui ce îşi impune prestigiul său celorlalţi, datorită stăpînirii de sine şi datorită calicăților superioare de îndrumător al celor mulți, care aspiră să fie îndrumați spre adevăratele lor resorturi umane.

Echivocul amenință deopotrivă și cele două noțiuni cardinale ale moralei — *datoria și iubirea (bunătatea)*, cărora le vom acorda o atenție deosebită ceva mai tîrziu. Datoria are un sens general care îmbrățișează toate acțiunile umane, în afară de cele egoiste, cu toate că s-a vorbit de datorie și la egoism. Celui stăpînit de ardoarea de a face bine, de a se sacrifica, de a renunța la plăcerile fizice necesare pentru plăceri superioare, uneori i s-a adresat injoncțiunea : „ai datorii și față de tine însuți". Chiar dacă și în acest caz datoria nu este indirect tot o datorie altruistă, trebuie să concedem că datoria presupune o limitare a egoismului, un „sacrificiu", un gest altruist. În sensul generic, datoria este aplicată și la actul ce execută un imperativ, un comandament, și la actul ce izvorăște spontan din bunătate, din iubire. Creștinismul, prin morala sa, a întreținut această confuzie. În sensul special, datoria este una cu imperativul și de aceea actul executat din datorie apare ca o *obligație*, ca o constrîngere, deci ca un act în sine neplăcut, ca mijlocul unic, neplăcut, făcut totuși în vederea unui avantaj personal. Caracterul imperios al datoriei nu este [atît] semnul unui excedent moral, cît semnul unui excedent în înclinările contrare moralei și intereselor sociale. Convingerea noastră este că sensul special este singurul sens valabil al datoriei — datoria ca comandament presupune un raport de subordonare.

J. Rehmke aplică termenul da datorie la toate actele sociale care nu izvorăsc din iubire, adică la toate actele care decurg nu numai din raportul de subordonare, de dominare, dar și din acela de cooperare, de coordonare. Raportul de subordonare presupune un imperativ ; raportul de cooperare exclude comandamentul și face să emane din cooperare, cu o necesitate oarecum naturală sau de lege, acțiunea morală. Am vorbit de *imperativ* și de *lege*. N. Hartmann crede că între acestea există o prăpastie și că de aceea trebuie să excludem „legea" din morală (N. Hartmann, *Ethik*, p. 52).

Omul este om, spune el, fiindcă cunoaște pe lîngă legile naturii, de care ascultă fără voință, și imperative, de care ascultă voluntar. Teoria aceasta este eronată. Viața morală cunoaște *legi* specifice care nu înlătură libertatea, cum am arătat înainte, ci o presupun. Există legi care necesită printr-o singură alternativă — sînt legile fizice — și există legi care necesită printr-o alternativă dublă (voiesc sau nu voiesc). Necesitatea este prezentă în ambele cazuri și este inerentă legii. Într-o societate care nu este fundată pe sclavie, ci pe cooperare, există legi care necesită pe acela care a ales voluntar să rămînă în cadrul ei. El este liber să aleagă între a fi sau a nu fi membrul unei societăți de cooperare, dar odată ce a ales prima alternativă, acțiunea sa este necesitată ca o lege. Din cauza confuziei inerente termenului de datorie, sociologul Fritz Sander este de părere să păstrăm datoriei sensul limitat de acțiune legată de un imperativ, acesta fiind fundat pe un raport social de dominare. Datoriile exprimă ordinele edictate de o putere dominatoare. Cum însă noțiunea de datorie evoluează de la un ordin exterior la un ordin acceptat interior, putem menține sensul general al datoriei, urmînd a-l preciza și diferenția de la caz la caz. Vom avea de cercetat procesul de interiorizare a imperativului : porunca exterioară devine o poruncă interioară. Să rezervăm termenul de datorie numai pentru imperativul interiorizat ? Această limitare a fost propusă după ce s-a făcut diferențierea între *obligație* și *datorie* (Paul Oltramare, *La religion et la vie de l'esprit,* 1925. p. 140, 150). Obligația este o presiune socială externă ; datoria este o presiune internă. În adevăr, deosebirea dintre cele două presiuni este reală, însă nu mai puțin există o trecere continuă de la una la alta pe baza cunoscutei legi psihologice a transformării mijlocului în scop. Fie constrîngere, fie datorie, totdeauna mijlocul stă sub semnul constrîngerii, adică al mijlocului unic neplăcut, al unei libertăți mutilate, iar datoria ca scop stă sub semnul libertății. Vai de omul care ajunge să iubească propria sa degradare !

Așadar, nu avem nici un motiv serios de a opune obligația și datoria. Căci chiar atunci cînd datoria este voită ca scop, adică dintr-o nevoie interioară, constrîngerea rămîne. Numai că ea este strămutată în interior, proces de care va trebui să vorbim pe larg. Și datoria, deși voită ca scop, este în cele din urmă tot un mijloc prin care individul își asigură existența ca membru al colectivității. Datoria păstrează neșters sensul originar de comandament care presupune drept condiție a lui raportul dintre stăpîn și supus (sclav). Deci cu greu datoria se liberează de ambiguitatea care este inerentă faptului că ea este un act voluntar, adică presupune libertatea, alegerea, posibilitatea de a voi sau de a nu voi, întocmai ca și acțiunea care exprimă moralitatea deplină, acțiunea inspirată de bunătate, „simpatie", *iubire.*

Însăși iubirea plătește un larg tribut echivocului. Iubirea dintre sexe și iubirea de oameni sînt prea deosebite pentru ca să se lase confundate. *Erosul* grecesc, oricît de spiritualizat, de „ceresc" la Platon, este esențial distinct de *agape,* de iubirea creștină. Această diferență nu înlătură posibilitatea ca între sexe să înflorească și o iubire spiritualizată, alături de iubirea fizică sau în locul ei. De asemenea, iubirea are alte două mari sensuri, întrucîtva corespunzătoare celor două citate înainte, sensuri care în limba noastră nu sînt confundate, ca în alte limbi occidentale. Iubirea înseamnă întîi a avea o plăcere, a te simți atras de tot ce produce plăcere. Spinoza definea iubirea sentimentul de bucurie *(laetitia)* unit cu obiectul său, definiție care l-a scandalizat pe Max Scheler. Pe scurt, iubirea I înseamnă „a ști ceva ca izvor de plăcere" (J. Rehmke, *Grundlegung der Ethik als Wissenschaft,* 1925, p. 97 etc., 108 etc.). Această iubire nu are în sine nici o funcție etică, nici măcar dacă socotim producerea de plăcere ca o condiție psihologică a valorii. Iubirea II, care este axa eticii, nu se definește prin plăcere, care nu lipsește nicăieri ca o condiție a voinței — condiție subordonată —, ci prin capacitatea de „a se ști una" cu altul, prin îndreptarea voinței spre altul pentru a-l face conștient de sine sau pentru a-i înlătura sau alina suferința ; pe scurt, pentru a-i fi de ajutor.

*

După operația liminară de curățire a terenului, de denunțare a echivocurilor și confuziilor [2], tema noastră va fi clarificarea raportului de recesivitate dintre „legea violenței“ și „legea iubirii“, termeni întrebuințați de Tolstoi [3].

De la început trebuie să consemnăm o stare de lucruri în dezavantajul moralei. Sectorul moral al vieții este limitat. Cele mai multe din acțiunile noastre nu sînt, în sensul adevărat al cuvîntului, morale. Demult notase Schopenhauer, în memoriul pe care îl arăta sarcastic drept „neîncoronat“ (nepremiat) de obscura Academie daneză, căreia i-l propusese spre premiere, că el mai mult a răpit decît a dat moralei fundamentul ei, „întrucît eu arăt că acțiunile legale și meritorii ale oamenilor adeseori nu posedă nici un conținut moral și de cele mai multe ori posedă numai o mică parte de conținut moral ; pentru rest, ele se reazemă pe motive, a căror activitate se reduce în cele din urmă la egoismul celui ce lucrează“ (*op. cit.*, ediția Insel., p. 500).

În adevăr, viața umană activă pendulează între legea violenței, în care stau alături fapte amorale și imorale, și legea iubirii, singurul fundament al moralei. Datoria si dreptul sînt controluri și îngrădiri ale legii violenței sub atracția iubirii. Contrar concepției obișnuite, care este mai ales concepția kantiană, nu datoria este noțiunea etică centrală, nici ideea de drept sau dreptate, cum socotesc neokantienii Ch. Renouvier și H. Cohen, ca și independentul anarho-socialist Proudhon. Datoria si dreptul nu sînt noțiuni pseudomorale, ci sînt noțiuni etice derivate și hibride. Acțiunea voluntară este de precădere amorală. fiindcă primul ei mobil este dominarea naturii și a omului pentru a afirma puterea și a exploata realitatea în serviciul individului. Starea obișnuită a omului, oricît de civilizat, este „inocența“ morală, adică o stare dincolo de moral și imoral. Repetăm că originar acțiunea amorală a puterii n-a fost unica acțiune din care, sub acțiunea culturii, a presiunii și represiunii sociale s-a format, firavă, iubirea, bunătatea. Iubirea este prezentă de la început în poziție recesivă, alături de acțiunea de înstăpînire, de desfășurare a puterii. Relevăm, de asemenea, că atît voința de putere amorală, cît și iubirea, oricîte antecedente ar avea în seria animală, au o pecete curat umană. Puterea și iubirea sînt umane, ele sînt prezente de la apariția omului ca ființă conștientă de lume, de obiecte, și totodată conștientă de sine ca subiect — caracter exclusiv uman. Reamintim că voința este acțiunea individului conștient de sine. Fără conștiință de sine nu există voință.

Luînd în cercetare factorul dominat, „legea violenței“ sau „voința de putere“, trebuie să ne asumăm din nou sarcina analitică a precizării sensurilor. Pericolul este aici să confundăm o caracteristică generală umană cu una valabilă pentru un anumit tip de om. În fiecare om există tipul „omul puterii“, cum îl numește Ed. Spranger, dar nu oricine este omul violenței, al cruzimii. „Întreaga viață umană este străbătută de raporturi de putere și rivalitate. Chiar și în cercurile cele mai modeste și strîmte, ele joacă un rol. Fiecare individ este într-un fel oarecare un centru de putere, ca și un obiect al puterii“ (Ed. Spranger, *Lebensformen,* ed. a III-a, 1922, p. 189). „Voința de putere“ este o noțiune familiară de la sofiștii antichității pînă la Schopenhauer și mai ales Nietzsche. Împotriva utopismului socratico-platonic, sofistica greacă, reprezentată mai ales prin Gorgias și discipolii acestuia Trasimah și Calicles, cunoscuți din dialogurile platonice *(Statul* și *Gorgias),* proclamă „dreptul celui mai tare“, adică se mulțumește să constate că „cel mai tare“ conduce pe cei mai slabi, care sînt și cei mai mulți. Ideea că pretutindeni și totdeauna cel mai tare comandă este susținută de americanul C. Murchison (*Social Psychologie. The psychology of political domination,* 1929) și de francezul J. Sépulcre (*La force-principe de la morale,* 1936). „Faptele — spune acesta — proclamă triumful necesar, universal al celui mai tare și al celui mai tare fizicește. Forța nu este numai unicul nostru agent de execuție ; ea este esența vieții, ca și a materiei... Suveranul bine nu poate fi decît forța. A da aceasta ca principiu suprem al moralei nu poate conduce decît la un ideal foarte pur, la cultul inteligenței și al caracterului“ (*op. cit.,* p. 11). Un alt autor, Alfred Seidel, este tot așa de categoric. „Omul este un animal îmbolnăvit de putere. Toate manifestările vieții sale sînt îmbibate de voința insațiabilă de putere, care îl împinge mereu mai departe decît ar fi nevoie pentru conservarea de sine și a speciei sale. Din această neîndurată constrîngere interioară, el caută să-și supună natura, forțele ei și toate ființele vii. Totdeauna a domnit lupta pentru putere între grupe particulare și între indivizi“ (A. Seidel, *Bewusstsein als Verhängnis,* 1927, p. 78). După Julien Benda, „noua metafizică implică o apologie a spiritului de cucerire“ (*La fin de l'éternel,* ed. a VII-a, 1928, p. 202). Același este convins că realitatea ca atare nu cunoaște altă lege decît „spiritul de agresivitate“, „spiritul de cucerire“. „Lumea reală este esențial militară“ (*ib.,* p. 204). „Clericul“, intelectualul pur este acela care protestează contra acestei morale a realului, cinstind valorile ideale, dezinteresate ale eternului, după modelul nemuritor al lui Platon.

Printre contemporani, Ernest Seillère a cercetat sub toate laturile voința de putere și chiar a popularizat interpretarea lui sub numele echivoc de „imperialism“ și cu intenții polemice politic-filozofice. Noi am numit *voință de dominare* această tendință a vieții umane. De acum începe aceeași operație de divulgare a echivocurilor pe care am întreprins-o față de celelalte noțiuni etice. Sub eticheta *voinței de dominare* se adăpostesc noțiuni de valori deosebite : putere sau forță, simpla luptă, sîngerosul război, violența ce suprimă libertatea, cruzimea.

Puterea este o inițiativă de rezistență în fața presiunilor sau o inițiativă de înlăturare a rezistențelor. Războiul și violența sînt doar manifestări extreme ale puterii. Puterea și lupta sînt amorale sau premorale și ca atare inevitabile ; războiul, violența, cruzimea sînt imorale, în afară de unele forme dictate de împrejurări, care fac din război și violență, odioase în sine, manifestări licite, tolerate. Într-un anumit sens, puterea este pretutindeni, este legată de realitate. Fostul profesor la Praga, Friedrich Wieser, descoperă în viața omului „legea puterii“. „Oamenii stau sub legea puterii. Întreaga existență socială este guvernată de putere ; aceasta este valoarea supremă spre care năzuiesc popoarele și potrivit căreia ele sînt numărate, cîntărite și judecate. Totuși, cum se admite de regulă, nu puterea externă hotărăște în toate, ci în cele din urmă puterea interioară este substanța decisivă a puterii, care, după ce s-a maturat istoric treptat, face să sară în aer învelișul puterii externe, sub ocrotirea căreia ea a dobîndit maturitatea“ (Wieser, *Das Gesetz der Macht,* 1926, p. III). Puterea interioară este cheia puterii externe ; istoria este cercetarea raporturilor mutuale între cele două puteri. Puterea brutală externă se traduce în putere interioară asupra sufletelor, prin frică sau prin încredere și venerație. Nu poate exista o istoriografie care nesocotește una din cele două puteri constructive sau distructive. Puterea socială este puterea asupra sufletelor în societate. Toate războaiele au fost și războaie de idei, ba chiar războaiele moderne au devenit tot mai mult războaie ideologice. „Toată epoca culturii moderne, fiindcă este plină de idei noi, este plină și de războaie ideologice“ (*ib.*, p. 10).

Puterea stă în structura voinței, care este acțiunea unei ființe individuale conștiente de sine. Nimic nu se realizează dacă nu are alături de sine puterea voinței (nu puterea mușchilor, care nici ea nu trebuie disprețuită). Sfîntul organizator de biserică sau de ordine călugărești este o energie, o putere care înfrînge toate greutățile și trece peste toate obstacolele. Această formă a puterii egoiste este condiția celor mai sublime acte de iubire și de dreptate. Sub acest unghi, nu există conflicte între putere și iubire. Puterea ca factor premoral poate fi în serviciul bestialității, ca și al iubirii și bunătății. Cu atît mai puțin există antagonism între putere și drept, antagonism care a devenit un motiv lesnicios de polemică : de o parte „forța“, de altă parte „dreptul“. Opoziția este nefundată. Propria putere sau neputința este proclamată dreptate, iar puterea adversarului este înfierată ca nedreptate. Cine pretinde că a monopolizat dreptul, vede în tot ce face adversarul o manifestare a violenței. „Toți vor justiția și dreptul, și cu cît le vor mai mult, cu atît mai bine luptă“ (G. Siméon, *De la force et du droit*, în „Revue de Métaphysique et de Morale“, 1918, p. 252).

Nimeni nu se poate sustrage luptei, fiindcă nimeni nu poate fi absolut abulic, dar totodată nimeni nu poate realiza voința sa cu ușurință, oarecum jucîndu-se. Puterea omului se amestecă cu conștiința slăbiciunii, a impotenței. Fostul discipol al lui Freud, Alfred Adler, a descoperit înapoia erotismului un instinct mai adînc, pe care îl numește „impulsul de agresivitate“. Acesta, la rîndul său, este condiționat de „sentimentul de incertitudine“ sau de o inferioritate constituțională. „Complexul inferiorității“ cere o compensație pentru a întări sentimentul personal, cere o „tendință de asigurare“ *(Sicherungstendenz)* prin exaltarea valorii personale. Compensația asigurătoare se obține printr-o ficțiune, printr-o „linie directivă“ imprimată de un ideal sau de un model, care dă personalității sentimentul superiorității, senzația că se află „sus“, că este un „om“ sau un „bărbat“. Omul normal, sănătos are și el în imaginație idoli, zei protectori și călăuzitori, se simte și el cu bucurie atras în sus, dar nu pierde niciodată din vedere realitatea și ține seama de ea cînd lucrează. „Omul nervos stă însă sub acțiunea hipnotică a unui plan fictiv al vieții“ (Alfr. Adler, *Über den nervösen Charakter*, 1912, p. 36). Adler nu admite ca resorturi ale vieții nici principiul plăcerii, nici pe acela al conservării de sine, ci „primatul voinței de putere“ ca compensație sau ca supracompensație a slăbiciunii cu care venim pe lume, ca copii dezarmați, care de aceea au nevoie de sprijinul celor mari. Există în fiecare din noi tendința „în sus“, de înălțare personală, care se satisface simbolic, adică prin ficțiune și prin idealuri sau modele. Acest ideal, care ne dă securitate, devine linia conducătoare a vieții.

Omul este ființa agresivă din slăbiciune. Atît asocierea oamenilor, cît și rezultatul asocierii, cultura, sînt rezultatul slăbiciunii supracompensate. Termenul de agresivitate trebuie să fie luat în accepția generală, legitimă, de luptă, nu în aceea mai specială și deformată de război. Nimic nu justifică părerea lui Osw. Spengler că omul este un „animal de pradă“ *(Raubtier)*. Potrivit lui Spengler, omul vrea să fie stăpîn pe viața sa, să stăpînească natura, iar tehnica este expresia vieții de luptă purtată de individ pentru a se elibera de servituțile specifice, caz unic în lumea vieții. Celelalte animale posedă numai o tehnică legată organic de corpul lor specific, nu de structura lor individuală. „Tehnica omului și numai ea este independentă de viața speciei umane. Este unicul caz, în toată istoria vieții, în care individul evadează din constrîngerea speciei“ (O. Spengler, *Der Mensch und die Technik,* 1931, p. 25). Nu ne interesează aici concluziile pesimiste pe care Spengler le scoate din hipertrofia modernă a tehnicii sub forma mașinii. Cel mult se impune constatarea că agresivitatea omului prin tehnică s-a întors împotriva lui — stăpînul a devenit sclavul mașinii.

Pe noi ne interesează agresivitatea interumană, *războiul asociat cu violența.* Problema cardinală ridicată de fenomenul războiului are formula : este războiul, în semnificația lui adîncă, un fenomen natural, ineluctabil, așa încît războiul a fost, este și va fi totdeauna ? Este războiul sau pacea starea normală ? Dacă înlocuim războiul prin luptă și pacea prin renunțarea la luptă, cum se prezintă alternativa ?

Chiar dacă vom ajunge la concluzia că războiul nu este natural și fatal, ci un produs uman, istoric, este o problemă dacă omenirea nu ține mai mult la ceea ce a produs ea — în cazul de față, războiul — decît la ceea ce i-a dat natura. Ne mîngîiem cu considerația că ceea ce omul a făcut, tot el poate desface, fie și foarte greu. Nu numai că trecutul îndepărtat și apropiat este însîngerat de masacre, dar se crede că viitorul va fi tot așa de însetat de sînge omenesc și de distrugere a vieții. Justificarea războiului etern prin darwinism, adică interpretarea războiului ca formă umană a „luptei pentru existență“, este o interpretare arbitrară și abuzivă, de care nu este vinovat însuși Darwin, ci interpreți grăbiți de a integra războiul uman în marea lege a vieții, a luptei pentru existență. În timp ce „lupta pentru existență“ are o semnificație selectivă, războiul nu are nici o semnificație selectivă, clară. El poate să selecteze în sensul bun, poate să nu selecteze deloc sau să facă o selecție de-a-ndoaselea, adică să distrugă pe cei tari și bravi și să cruțe pe cei slabi și lași. Selecția *à rebours* a fost reluată demult de J. Novicow și este primită azi ca o constatare obiectivă. Încă înainte de Novicow, Fr. Nietzsche a luat atitudine „antidarwinistă“ prin observația că în lupta pentru existență cei slabi au triumfat, fiindcă sînt cei mai numeroși și cei mai șireți, adică mai „deștepți“, mai capabili de răbdare, disimulare, prudență, stăpînire de sine (Nietzsche, *Götzendämmerung,* în *Nietzsche's Werke,* vol. VIII, ed. Naumann, p. 127—128).

Lupta pentru existență în lumea vieții rareori este război, adică o luptă corp la corp ; ea este numai lupta pentru găsirea hranei. Animalul devorat pentru a servi ca hrană nu este propriu-zis în luptă cu cel care îl devorează, ci este mijlocul cu ajutorul căruia ființa ce devorează luptă pentru existența sa. Lupta se dă între cei ce se hrănesc cu aceeași pradă, nu între prădat și prădător. Mai departe, războiul nu este universal în lumea vieții, dacă prin război se înțelege, cum este just, lupta purtată între grupe. În lumea anorganică și organic-vitală nu există război, deși există luptă. F. Le Dantec descoperă pretutindeni luptă, de la atomi și molecule pînă la om, oriunde există ciocnire de forțe. „Îndată ce intrăm în domeniul lucrurilor vieții, întîlnim lupta la fiecare pas ; pentru corpurile vii, mai evident decît pentru corpurile brute, *ideea de existență* este inseparabil legată de *ideea de luptă*“ (Le Dantec, *La lutte universelle*, 1906, p. 28). Încă mai stăruitor și cu mijloace probatorii mai îngrijite, J. Novicow descoperă lupta în tot universul. „Am arătat că lupta este un fenomen universal. Ea acționează între atomii și moleculele unui corp, între corpurile cerești, între celulele unui organism și între diferiții membri ai unei societăți... Într-un fel general universul este teatrul luptelor chimice, astronomice, geologice, biologice, psihologice și sociale“ (J. Novicow, *Les luttes entre les sociétés humaines et leurs phases successives*, ed. a II-a, 1896, p. 18—19). Într-un anumit sens, lupta poate fi universalizată ; ea va fi prezentă și în societate ca un îndemn al faptei. Lupta, zice Novicow, departe de a fi un rău, este resortul suprem care dezvoltă inteligența și moralitatea (*ib.*, p. 451). Din păcate, Novicow a dat luptei un înțeles atît de general, încît ea poate îmbrățișa iubirea și prietenia, adică orice fel de subordonare, chiar spontană și necoercitivă. Oricum, este o vădită falsitate că în iubire există o subordonare cu sens unic ca în sclavie ; iubirea este tocmai principiul coordonării, al egalei îndreptățiri. Totodată, Novicow a urmărit fazele prin care trece lupta : de la absolvirea fiziologică prin ucidere, de la hoție, uzurpare, spoliere, sclavie, monopol, privilegiu și pînă la luptele intelectuale de idei prin propagandă și persuasiune. Viitorul va înlocui luptele sîngeroase prin concurență și lupte mintale (*ib.*, p. 184—185).

Pe noi ne interesează deocamdată nu orice fel de luptă, ci războiul, lupta sîngeroasă între grupe. Război există și în lumea animalelor, dar și aici numai la unele din ele, la insecte sociabile — unele specii de albine și mai ales de furnici. În lumea furnicilor este cunoscut chiar sclavagismul. Pe scurt, războiul este un fenomen prezent la speciile cu viață socială, observație de mare semnificație. Nu susținem prin aceasta că toate animalele ce trăiesc în colectivitate sînt și războinice. Războiul în formă consecventă este un fenomen omenesc. Războiul între grupele umane se deosebește de orice altă formă de război din lumea animalelor. Uneori se exagerează caracterul uman al războiului ; se face din el o exclusivitate, dacă nu chiar un privilegiu al omului. „Nu există război în afară de lumea omului“ (Claus Schrempf, *Vom Kriege*, în „Die neue Rundschau“, august 1942, p. 351). Se recunoaște în genere că războiul este un fenomen istoric, uman, că el a apărut determinat de condițiile economice ale societății omenești. Originea lui este vînătoarea și s-a dezvoltat sub acțiunea a două cauze : diferențierea lingvistică, datorită căreia orice om cu care nu putem comunica prin limbaj este „străinul“ (dușmanul), și diferențierea tehnică, datorită căreia orice om poate dispune de arme puternice pentru a răpune adversarul. De notat este că la animale războiul nu merge pînă la ucidere, iar instinctul social îmbrățișează pe toți membrii speciei, nu numai pe cei care au acelaşi limbaj în acelaşi trib (K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, vol. I, 1927, p. 279, 286 etc.). De asemenea, socialistul Max Adler vede în război numai o formă istorică a dinamismului social, o formă violentă, rudiment al epocii primitive. Războiul nu este inerent, esenţial luptei. Există şi alte forme de antagonism, mult mai fecunde şi paşnice, cum susţinuse Kant în fenomenul concurenţei, iar M. Adler în lupta de clasă. Dacă războiul, care este instrumentul distrugerii, a promovat cultura, este numai fiindcă pe treptele primitive ale vieţii sociale el a promovat conlucrarea, sinergia grupelor. Războiul a rămas „mijlocul animalic“ de închegare a societăţilor mai mari sau mai mici. Ideologia contemporană n-a putut să se înalţe peste orizontul istoric limitat şi a identificat lupta necesară ca motor social cu războiul şi cu lupta de clasă violentă. Războiul este efemer, este contingent (M. Adler, *Klassenkampf gegen Völkerkampf*, 1919, p. 174). Cine ştie însă ? Se prea poate ca războiul, care a fost marea tragedie a omenirii trecute, din epoca preistorică pînă în vremea noastră, cu aceleaşi atrocităţi, s-ar putea să dăinuiască, nu însă ca o lege naturală, asemenea eredităţii sau gravităţii, ci asemenea unui accident de neînlăturat, deşi este prevăzut. Cu toate măsurile pe care căile ferate de pretutindeni le iau pentru evitarea accidentelor, acestea se întîmplă totuşi, deşi fiecare în parte putea foarte bine să fie evitat (J. Sageret, *Philosophie de la guerre*, 1919, p. 424). Acelaşi autor face observaţia justă, ca răspuns celor ce consideră războiul ca un fenomen istoric, uman, efemer, că şi formarea speciilor de-a lungul perioadelor geologice este un fenomen istoric, căci şi speciile au apărut şi au dispărut. Fiecare specie are istoria ei, ca şi naţiunea. „Evoluţia formelor vii este deci o istorie cu aceleaşi titluri ca şi istoria politică“ *(op. cit.*, p. 22).

Adesea războiul a fost valorificat şi exaltat ca principiul dinamic, ca forţa motrice a istoriei umane. Gînditori germani de diferite nuanţe (R. Eucken, M. Scheler, Osw. Külpe, W. Sombart, Cl. Schrempf, mai demult Adolf Lasson), printre francezi Proudhon *(La guerre et la paix)*, au ţinut să sublinieze efectele binefăcătoare ale războiului. Omenirea fără „geniul războiului“ — expresia este a lui Scheler — n-ar cunoaşte valorile superioare ale eroului şi sacrificiului pentru idee, pentru colectivitate. Lasson, în broşura sa din 1868 *(Das Kulturideal und der Krieg)*, susţine că războiul este implicat în noţiunea de stat sau de putere, aşa încît statele sînt într-un veşnic război pînă la distrugere. Jean Paul, scriitorul german umorist, ironiza efectele culturale ale războiului, observînd că un popor războinic, cum sînt turcii, ar trebui să fie un uriaş al culturii. Omul îşi realizează esenţa sa mai deplin în operele păcii. Este adevărat că războiul este o şcoală a curajului, a solidarităţii exaltate, a eroismului. Aceasta a fost de la început singura lui justificare pozitivă. Astăzi însă acest bilanţ pozitiv este covîrşit de bilanţul negativ al regresiunii spirituale, al distrugerilor morale şi materiale. Războiul devalorizează nu numai personalitatea omului, dar şi însăşi viaţa, fiindcă el impune omului să ucidă omul, să devină crud, să înăbuşe „sentimentalismul“ şi deci să renunţe la disciplina morală care înlănţuie bestialitatea. Războiul exercită o influenţă regresivă, o întoarcere la primitivitatea fiarei, pe care credeam că am izbutit să o stîrpim. Ea este numai reprimată, ţinută în cuşcă şi aşteaptă numai condițiile favorabile ale războiului pentru a se elibera (S. Freud, *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort,* în volumul *Essais de psychanalyse,* 1927, p. 248).

Războiul include *violența* și *cruzimea,* pe care unii le stigmatizează ca imorale și ar dori să le vadă smulse din viața omului, în timp ce alții le proclamă ca semne de vitalitate și chiar principii de progres social. Nu judecăm, nu condamnăm violența, nici n-o slăvim ; vrem numai să o înțelegem. Trebuie mai ales să știm că violența, care se exercită întîi asupra corpului, ajunge în cele din urmă și la gîndire, căci rareori și la puțini gîndirea își păstrează multă vreme libertarea în timp ce corpul este încătușat și chinuit. „După ce frica a subjugat corpurile, ea supune chiar gîndurile, căci omul nu poate să ducă multă vreme o viață în partidă dublă. Pentru a se pune de acord cu sine însuși, el ajunge cu necesitate să adapteze gîndurile sale cu comportarea sa exterioară regulată prin constrîngere. Pînă acolo merge puterea violenței“ (Th. Mann, *La victoire finale de la démocratie,* 1939, p. 14—15).

Punctul nostru de vedere exprimat fără înconjur de la început este acesta : violența este un factor nu numai permanent, dar primar și dominant. Demult, moralistul Vauvenargues constata cu amărăciune : „Între regi, între popoare, între particulari, cel mai tare își ia drepturi asupra celui mai slab ; și aceeași regulă este urmată de animale, de materie, de elemente etc., în așa fel, încît totul se execută în univers prin violență ; și această ordine, pe care noi o blamăm cu oarecare aparență de dreptate, este legea cea mai generală, cea mai absolută, cea mai veche și cea mai imutabilă a naturii“ (Vauvenargues, *Réflexions et maximes,* nr. 624). Violența suferă și va suferi transformări funcționale, ca și războiul, dar ea rămîne motorul vieții. Esențial în viața umană este că violența nu este atotputernică. Ea trebuie să se încline în fața legii iubirii. Slăbiciunea violenței este că nu poate fi radicală și că legea recesivă a iubirii îi impune transformări funcționale și temperări. Violența aruncă asupra realității un văl sumbru și impune o viziune tragică a vieții umane. Marx și Engels recunosc violenței *revoluționare* o funcție obstetricală ; ea este, „cum spune Marx, moașa oricărei societăți vechi, care urmează să nască una nouă, ea este instrumentul cu ajutorul căruia mișcarea socială se impune, sfărîmînd formele politice anchilozate și moarte“ (Engels, *Anti-Dühring,* secția a doua, § III) [4]. Georges Sorel, în *Réflexions sur la violence* (ed. a I-a, 1908 ; în revistă, 1906), face apologia violenței, căreia îi recunoaște superioritatea morală față de „forța“ ipocrită, ascunsă după legi. „Noi vom spune deci că forța are ca obiect de a impune organizarea unei anumite ordini sociale, în care o minoritate guvernează, în timp ce violența tinde la distrugerea acestei ordini. Burghezia a întrebuințat forța de la începutul timpurilor moderne, în timp ce proletariatul reacționează acum contra ei și contra statului prin violență“ (*Réflexions,* ed. a VI-a, 1925, p. 257).

Se atribuie așadar violenței dinamism, capacitate constructivă, fecunditate, în timp ce forța apare statică, conservatoare, o formă de decreptitudine. De aceea, unii justifică numai războiul ofensiv, care sfărîmă o ordine veche și produce una nouă, în timp ce războiul defensiv este un gest de conservare a situației date. Rodolfo Mondolfo, în studiul său despre *Forță și violență în istorie*, pledează în favoarea forței și împotriva violenței. El cere puterii (forței) ce se desfășoară în procesele istorice să îndeplinească patru criterii :

1) puterea să fie interioară (spiritualizată) ;

2) puterea trebuie să respecte continuitatea istorică, în sensul că sfărîmarea unei forme nu înseamnă distrugerea procesului însuși de dezvoltare, ci continuarea lui ;

3) puterea trebuie să fie liberatoare ; în acest sens, Marx și Engels se considerau continuatorii filozofiei germane a libertății, investind proletariatul cu misiunea de a face omenirea să treacă printr-un salt revoluționar de la domnia necesității la domnia libertății ;

4) în sfîrșit, puterea trebuie să aibă caracterul universal de umanitate, nu caracterul limitat al unui act particular.

Inovația prin violență poate înăbuși libertatea, poate întrerupe continuitatea istorică, poate să nege umanitatea și universalitatea. Recurgînd numai la criteriul vag al noutății, se poate justifica orice război de cucerire și orice teroare. Noutatea se asociază mai fericit cu *puterea producătoare*, care respectă cele patru criterii. Dimpotrivă, violența nu se poate dezbăra de impetuozitatea distrugătoare de viață ; este și rămîne constrîngere sau necesitate externă, care oprimă și ruinează energii interne, iar prin constrîngere eternă ea neagă universalitatea, particularizează. Deci, între Violență și Putere există antiteză în ce privește cele patru criterii. Violența este modelare brutală, mutilare, coercițiune neumană, intimidare pentru a domina, este o ofensă a demnității umane, o negare a dreptului. Conștiința publică admiră Puterea, care lucrează euritmic, măsurat, și condamnă violența, care se năpustește fără frîu. Dar istoria nu reabilitează oare violența ? Ar fi putut oare să existe fără violență Imperiul roman, ale cărui binefaceri de civilizație n-au putut fi anihilate nici de barbari ? Fără iruperea și invazia germanilor ar fi luat naștere vitalitatea popoarelor moderne ? Am fi avut oare fără violența colonială civilizația americană, care a nimicit vechile civilizații indigene și a înrobit pe negri ? Fără revoluționarii *sans culotte* și fără teroare s-ar fi petrecut trecerea irevocabilă de la feudalism la capitalism ? Ne grăbim să adăugăm că violența a fost practicată de teroarea revoluției franceze, ca și mai înainte în cursul istoriei, dar niciodată pînă în secolul al XIX-lea nu s-a făcut teoria apologetică a violenței. Istoricul francez al revoluției franceze, A. Aulard, declară că n-a întîlnit în timpul revoluției o doctrină a terorii. „Teoria violenței, așa cum este exprimată astăzi, nu o găsesc dominantă sau clar formulată în revoluția franceză" (A. Aulard, *Études et Leçons sur la Révolution française*, 9e série, p. 5 și urm.).

Exemplele citate mai sus în favoarea unei violențe creatoare de civilizație dovedesc realitatea incontestabilă a violenței în afara eticii individuale. Violența pare să aibă morala ei dincolo de morala cerută de la indivizi. Realitatea documentează numai prezența violenței ca factor în viața morală a omului. În anumite momente critice ale vieții istorice, violența își evidențiază funcția ei obstetricală de moașă a noutății. Dar aprecierea violenței nu este completă, dacă nu ținem seama de distrugerile ce întovărăşesc acţiunea ei, chiar dacă ea descătuşează forţe creatoare. Pentru o acţiune violentă binefăcătoare în istorie, cîte ruine ! Brutalitatea turcilor a înăbuşit Bizanţul, Alexandria şi centrele arabe. Istoria antică este un cimitir de culturi distruse prin violenţă, este o înăbuşire şi o pierdere definitivă de creaţii particulare şi de forme de viaţă. Aşa, de exemplu, Roma a distrus cultura de la Siracuza, care a dat un Arhimede. Violenţa *poate* uneori să exercite funcţia obstetricală în procesul istoric, dar nu *trebuie* totdeauna să o facă. În procesul istoriei poate uneori este nevoie de forceps, dar alteori noutatea se naşte fără intervenţie violentă, şi această noutate este cea mai durabilă. Nu Spartacus a dus la desfiinţarea sclaviei, ci o tăcută cerinţă economică. Exaltarea violenţei şi a funcţiei ei necesare decurge dintr-o viziune parţială şi imperfectă a istoriei. Un pericol deosebit stă în opinia că agresivitatea violenţei are nu numai funcţia de a asista la naştere, ci ea însăşi este aceea care naşte. Violenţa are totdeauna o funcţie negativă. Cînd este necesară, ea doboară, nu construieşte, nu zămisleşte. Sclavul, care rupe lanţurile, dar n-a creat în sine o autonomie, va căuta un nou stăpîn. Totdeauna asaltul violenţei este precedat de activitatea mai fecundă a Puterii. Violenţa nu creează, ci liberează. Ea este fecundă cînd este precedată de puteri creatoare în curs de dezvoltare încetinită şi chiar împiedicată de obstacole. Acestea sînt abătute de violenţă. Pe scurt, violenţa ajută naşterea, dar ea însăşi nu este născătoare (R. Mondolfo, *Sulle órme di Marx*, vol. II, ed. a III-a, 1923, p. 57 şi urm.).

Nu există o reală antiteză între Violenţă şi Putere. Puterea este violenţa care acceptă raportul recesiv al Iubirii şi Raţiunii. Însăşi violenţa se justifică tot prin recesivitatea indirectă a iubirii. Prin funcţia recesivă a iubirii, violenţa face loc puterii, iar puterea îşi valorifică universalitatea ei. Nimic nu este real şi valoros fără intervenţia puterii. Orice acţiune include *puterea* sau capacitatea de a se desfăşura. Ceea ce se cheamă personalitate are o raportare directă la putere. A fi o personalitate înseamnă a dispune de o putere. Nimeni nu este o personalitate privit în sine, ci numai în relaţie cu puterea (Fritz Sander, *Allgemeine Gesellschaftslehre*, 1930, p. 338). Acest autor ţine să deosebească puterea de violenţă. Violenţa este o relaţie între cel puţin două conştiinţe, în care cel care comite violenţa ştie că ceea ce el săvîrşeşte este emoţional favorabil lui, iar cel ce suferă violenţa ştie că efectul violenţei îi este emoţional defavorabil. Violenţa se poate exercita asupra corpurilor pentru a le distruge sau pentru a influenţa conştiinţele. La om violenţa asupra corpului vizează totdeauna conştiinţa. Violenţa este o „atitudine fără cruţare". Constrîngerea este o particularitate a violenţei atunci cînd întîlneşte o rezistenţă. Nu există violenţă fără cruzime.

Cruzimea impune altora suferinţe fizice şi morale uneori din satisfacţie perversă, dar de cele mai multe ori din insensibilitate. Se întîmplă ca oamenii să fie cruzi unii faţă de alţii, fiindcă nu se cruţă nici pe ei înşişi, şi nu se cruţă fiindcă sînt „insensibili". Există şi o cruzime pasivă — satisfacţia produsă de spectacolul suferinţelor străine (R. Guyon, *La cruauté*, 1927). Cărei nevoi îi corespunde cruzimea ? Stă ea în legătură nemijlocită cu sexualitatea, cum crede Freud ? Krafft-Ebing nu constată o asemenea legătură şi de aceeaşi opinie sînt şi alţi psihologi ca Eulenberg, Havelock Ellis şi chiar unii discipoli ai lui Freud.

Practicile sadico-masochiste sînt cel mult un adjuvant al plăcerii erotice. „Departe de a face din durere un auxiliar ascultător, sexualitatea este dimpotrivă slăbită de un vis de dominare și de ură sau de o nevoie excesivă de a se înjosi“ (Alb. Spaier, *Cruauté, violence et colère*, în „Revue philosophique“, vol. I, 1933, p. 328). Asocierea întîmplătoare a nevoiei de a domina sau de a se înjosi cu erotismul nu surprinde dacă ne gîndim că cruzimea este prezentă în toate celelalte raporturi sociale : familie, școală, în toată ierarhia socială, chiar între prieteni sau într-o glumă. Înțelegem universalitatea cruzimii, dacă înțelegem geneza ei. Cruzimea satisface voința de putere, de afirmare, de expansiune (de *épanouissement*, după Spaier). Rareori ambiția omului se reduce la pura conservare. Ea vizează mai mult — afirmarea, expansiunea. Pulsează în animal și om o aviditate nepotolită. Dar nu orice desfășurare de putere duce la cruzime. Pentru a ajunge pînă la cruzime, desfășurarea puterii trebuie să simtă în sine o slăbiciune, o stare de inferioritate, posibilitatea de a fi expus înfrîngerii ; „pe scurt, cruzimea trădează totdeauna o mediocritate, o lipsă secretă de siguranță, o neliniște, o teamă, îndoieli ascunse, o lipsă cel puțin parțială de generozitate“ (*op. cit.*, p. 334). Omul crud este capabil de fermitate și persistență care mobilizează mari resurse de ingeniozitate. „Plăcerea scoasă din suferințele și moartea altuia este aproape universală“ (*ib.*, p. 337). Micile cruzimi au o mare varietate : batjocura, ironia constantă, refuzul sub toate formele lui, negativismul care produce chinuri. Cruzimea vrea să anihileze orice aparență de rezistență și să prelungească triumful reînnoindu-l. Sîntem cruzi și cînd combatem pentru valori spirituale. Cerem pedepsirea aspră a celor ce au alte opinii. Orice represiune, orice „justiție“ este o violență. Justiția este vindicativă. În limitele legii, cruzimea este inevitabilă, deși justiția de azi a renunțat la torturile fizice de altă dată, dar pentru a le înlocui cu altele mai rafinate. Cruzimea are legături directe cu mînia ; cruzimea rece este efectul mîniei stăpînite. „De la micșorare la iritare, de la iritare la mînie și cruzime, prin violență brutală sau vicleană, panta este directă“ (*ib.*, p. 342).

Cruzimea are originea în teama și ura puse în mișcare de frînarea nevoii de expansiune, de autoafirmare, de desfășurare a puterii. Sentimentul urii s-a răspîndit și intensificat ca efect al celor două războaie și al frămîntărilor interne ce au izbucnit mai ales la învinși. Teama are un rol mai important decît se crede în dezlănțuirea agresivității și cruzimii. G. Ferrero crede că mai mult decît lăcomia și ambiția, cauza războiului este jocul fricii mutuale dintre popoare (Ferrero, *Le Pouvoir*, 1945, p. 28). Despre ura ca principiu dinamic al acțiunii în vremea noastră a scris cuvinte impresionante Adriano Tilgher (*Diàrio politico*, 1946, p. 31—32, 37). Ura este o formă a mîniei, a agresivității ; este agresivitatea pentru moment amînată. Mînia este o excitație violentă, săracă în idei. „Consecința acestei excitații este dispariția tuturor frînelor intelectuale, morale, sociale, uitarea cuvîntului dat, a obligațiilor, a convenienţelor și impulsiunea corelativă de a lovi, de a ucide, de a distruge etc.“ (G. Dumas, *Traité de psychologie*, vol. I, 1923, p. 496). De notat că nu există o mînie pasivă, cum există o frică pasivă care „taie picioarele“ și paralizează ; dar există o mînie rece, adesea manifestată în simple gesturi, țipete, la cei slabi. Cînd mînia este frînată, intelectualizată ca agresivitate amînată, ea se manifestă sub formă de ură, invidie, gelozie etc. Deci iubirii i se opune nu numai teama, dar și mînia cu toate derivatele ei : invidia, gelozia.

Voința de putere, nevoia expansiunii este inerentă voinței, adică activității individuale. Agresivitatea este intim legată de acțiunea voluntară contrariată. Acela care urmărește prin voință să scape de suferință, dar găsește numai suferința nouă a obstacolelor, simte mînie și ură, se cabrează, este gata să recurgă la violență. Nu știm cum se purtau indivizii înainte de viața în colectivitate și nu știm nici cum s-au născut societățile. Experiența nu oferă societăți în formație, rudimente de societate. Este probabil că agresivitatea este mai puternică la omul izolat, presocial, fiindcă omul este o ființă dezarmată, expusă, vulnerabilă. Agresivitatea individuală nu putea să fie satisfăcută decît în asociație cu alții. Societatea umană cea mai primitivă, hoarda, nu credem că se deosebește prea mult de grupările vertebratelor superioare. Acestea se asociază numai pentru apărare, iar după aceea fiecare individ își reia viața sa singuratică. Asociația în acest caz este externă. La om asociația este *internă* — oamenii își caută hrana, muncesc și descoperă tehnicile împreună. Voința de putere a fiecăruia, deși în anumită măsură este moderată, în genere este potențată prin asociație. Este aici ceva nou, apare un element care nu mai este agresivitatea pur egoistă. Egoismul n-ar fi inspirat niciodată o asociație reală care să ceară individului sacrificiu. Asocierea întărește agresivitatea individuală după ce i-a impus renunțări. Este această renunțare o ipocrizie, o minciună ? Felix Le Dantec spune că „ipocrizia și minciuna au prezidat la formarea societăților" (*Le problème de la mort,* 1917, p. 183). Dacă am fi de acord cu Le Dantec, ar trebui să recunoaștem omului primitiv, spontan în tot ce face, o perversitate pe care o întîlnim la cei mai rafinați și machiavelici politicieni sau exploatatori ai celor slabi. Le Dantec se apropie de această consecință a egoismului rafinat, prezent și la omul primitiv. „Recunoscînd vecinului său o capacitate de a face rău egală cu a sa, omul cavernelor s-a aliat cu el și astfel strămoșii noștri au devenit regii necontestați ai unei lumi în care ei erau locuitorii cei mai de temut. Străbunii noștri s-au asociat împotriva dușmanilor comuni, fiindcă au găsit în aceasta un avantaj al lor ; dar aceasta nu i-a împiedicat de a rămîne indivizi distincți, deci rivali, deci dușmani. Și cum ideea de asociație antrenează ideea de încredere reciprocă, ipocrizia a aruncat asupra acestei alianțe între rivali uniți prin aceleași interese un văl înșelător de simpatie și iubire" (Le Dantec, *op. cit.*, p. 184). Autorul trece cu vederea că la om societatea este stabilă, este o nevoie interioară care depășește calculul egoist, dar notează just că, în ciuda sociabilității interioare, individul rămîne izolat în stare de agresivitate potențială împotriva oricui, pe baza raportului recesiv dintre individ și societate, dublat de raportul recesiv dintre violență și iubire.

Momentul suprem de potențare a agresivității individuale stă în lupta unei grupări împotriva altor grupări tratate ca străine și aproape ca neumane. Individul există ca om, la început, numai în și pentru grupa sa ; omul din grupa străină nu este deosebit de fiară. Deci societățile și-au consolidat unitatea, solidaritatea lor cu fața spre exterior, în atitudinea de război cu dușmanii, în desfășurarea violenței. „Cine nu vede că coeziunea socială este datorată, în mare parte, nevoii pentru o societate de a se apăra împotriva altora și că la început noi iubim oamenii cu care trăim împotriva tuturor celorlalți oameni !" (H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* ed. a V-a, 1932, p. 28). În societatea primitivă, solidaritatea ei în fața primejdiei comune apasă cu toată greutatea asupra indivizilor. Ea le asigură satisfacția expansiunii agresive, dar le îngrădește cu strictețe agresivitatea împotriva tovarășilor de grupă. Agresivitatea individuală chiar față de tovarăși n-a dispărut, ci este numai disciplinată, domesticită. Că ea există și că este puternică ne-o dovedesc asprele interdicții, tabuurile magice ale unei religiozități ce ține în frîu indivizii sub teama controlului vizibil și invizibil, stabilind ordine și omogenitate între indivizi. Comunismul primitiv, cel puțin ca tendință, este o realitate și decurge din structura „grupului organic" (W. Malgand, *Le problème logique de la société,* 1922, p. 79).

Deplîngem, condamnăm cu severitate egoismul ca și cum el ar fi un atribut monopolizat de individ, ca și cum egoismul individual — termenul nu este tautologic — nu ar avea rădăcini adînci în egoismul colectiv. „Cea mai mare primejdie pentru viața morală nu provine din egoismul conștient al individului, ci din egoismul colectiv sancționat de instituții și coduri, și care constituie atmosfera noastră socială" (Fr. Rauh, *L'expérience morale,* ed. a II-a, 1909, p. 116).

Dacă gruparea sub presiunea cauzelor externe este cea dintîi formă de societate și dacă omogenitatea grupului este prima condiție a unei acțiuni solidare în societatea externă, atunci omogenitatea este prima caracteristică a societății umane în genere. Grupa externă „organică", biologică, se socializează pe măsură ce se constituie o *tradiție,* o continuitate care se întîlnește în orice formație socială. Așadar, societatea primitivă, cimentată de lupta contra exteriorului, este închisă și izolată. Formula antică „omul este un animal social" (exact — „politic") se cere îngrădită. Omul este totodată și un „animal asocial", fiindcă tratează ca „străin" și „dușman" (*hostis*) pe oricare om din afara grupului său, întocmai ca și furnicile. Ordinea interioară a grupului nu poate fi menținută de grupul însuși, care nu are „individualitate" autentică, fiindcă el nu are o conștiință superioară și cu voință supraindividuală. Chiar de la început societatea a avut nevoie de delegați, de mandatari, de „șefi" care servesc, cel puțin în aparență, colectivitatea, care îndeplinesc anumite funcții sociale impuse de nevoile de subzistență (economice) ale societății. În toate aceste comunități există de la început anumite interese comune, a căror ocrotire este încredințată unor persoane particulare, ce-i drept, totdeauna sub controlul comunității : judecarea litigiilor, reprimarea abuzurilor individuale, supravegherea cursului apelor — în special în țările calde — și, în fine, în stadiul primitiv, funcțiile religioase atît de importante.

Asemenea funcții se întîlnesc în comunitățile cu structură primitivă, în orice epocă, de exemplu în cele mai vechi comunități agricole germane și astăzi în India. Se înțelege că aceste funcții sînt prevăzute cu anumite puteri și ele constituie începuturile puterii politice (Engels, *Anti-Dühring,* p. 272) [5]. Pe măsură ce sporesc forțele de producție și se complică comunitatea, apare o nouă diviziune a muncii și se creează noi organe pentru apărarea intereselor comune și pentru combaterea celor contrare acestora. Aceste organe, fiindcă reprezintă interesele comune, au o poziție specială și cu timpul ele devin tot mai independente prin ereditatea funcției devenită indispensabilă. „Nu avem să ne ocupăm aici de modul cum această detașare a funcției sociale față de societatea însăși s-a putut transforma cu timpul într-o dominație asupra societății, cum servitorul de la început (servitor numai aparent!) se transformă cu timpul în stăpîn, acolo unde împrejurările îi sînt favorabile, cum acest stăpîn apare după împrejurări ca despot sau satrap oriental, ca principe grec, ca șef de clan celtic etc., în ce măsură el face uz de forță în această transformare și în ce mod diferiții stăpînitori individuali se strîng într-o clasă stăpînitoare. Aici este vorba numai să stabilim că la baza dominației politice s-a aflat totdeauna și pretutindeni o funcție socială; iar dominația politică a dăinuit numai atunci cînd ea și-a îndeplinit această funcție socială“ (*ib.*, p. 273) [6]. Dar diferențierea în „grupul organic“ primitiv a celor două clase, a stăpînitorilor și supușilor, s-a făcut și pe altă cale. Diviziunea naturală a muncii în sînul familiei agricultoare a cerut, pe o anumită treaptă de dezvoltare a avuției, să se înglobeze una sau mai multe forțe de muncă străină. Dar comunitatea proprie și grupul din care făcea parte familia nu dispuneau de forțe suplimentare de muncă. „Războiul însă le oferea, și războiul era tot atît de vechi ca și existența concomitentă a mai multor grupuri de comunități, trăind una lîngă alta. Pînă atunci oamenii nu știuseră ce să facă cu prizonierii de război; îi omorîseră deci, sau, în timpurile și mai vechi, îi mîncaseră. Dar în noua fază de dezvoltare a «situației economice» ei căpătară valoare; erau deci lăsați în viață și puși la muncă“ (*ib.*, p. 274) [7]. Odată descoperit, sclavajul se stabilizează, fiindcă în faza de atunci el constituia un progres. Sclavajul a făcut posibilă diviziunea muncii și înflorirea civilizației grecești și romane. Omenirea a început de la animal și s-a emancipat de barbarie prin mijloace barbare, aproape animalice. Sclavajul a fost, în această fază, adică în faza productivității relativ reduse a muncii, un important pas înainte. Cea mai simplă, cea mai primitivă formă a diviziunii muncii a fost sclavajul (*ib.*, p. 276) [8].

Sclavajul este expresia societății de dominare. A existat oare o societate de pură și absolută dominare? Faptele nu confirmă o asemenea ipoteză. Legea violenței de la origine prevalează, dar ea nu este unica lege socială. Ea este corectată recesiv de legea antitetică a iubirii, a bunătății. Totdeauna un om sau o grupă domină pe alt om sau altă grupă, dar cei ce domină sînt legați între ei nu numai prin interese comune, ci și printr-o adîncă solidaritate primordială care a făcut ca interesele să fie comune. Pentru ca să se ajungă la *identitatea* de interese, la *comunitatea* de utilități, trebuia să preexiste ceva care să constituie comunitatea de interese, trebuia să existe un principiu de solidaritate, de cooperare pe care se altoiește interesul comun. Dezvoltarea istorică a moralei stă în manifestarea tot mai clară și energică a iubirii și în transformarea luptei violente în luptă treptat compatibilă cu legea iubirii. Nu dispare nici violența, nici încă mai puțin lupta, ci numai ele se modifică în funcțiile lor. Pe măsură ce iubirea devine eficace, adică devine ea însăși „putere", violența se sublimează, dar, în stare latentă și cu rare actualizări bestiale, ea păstrează formele ancestrale. Morala confirmă concluzia capitolului precedent : societatea de dominare n-a fost exclusivă, absolută nici la început, nici mai tîrziu, ci ea a fost însoțită recesiv de legea coordonării, care este legea iubirii ; de asemenea, societatea de cooperare, în care toți membrii ei ar fi absolut egali, n-a existat și nu va exista niciodată, afară de o răsturnare radicală a raportului recesiv în viața omului și chiar în viață în genere.

Omul nu trebuie să slăbească vigilența morală, hrănindu-se cu utopia anarhismului. Societatea animală sau umană există *în* și *prin* indivizi ; de aceea, afirmarea violentă a individului rămîne un factor dominant, în ciuda disciplinei sociale care îngrădește agresivitatea individuală, fără a putea să o desființeze. O colectivitate în care indivizii sînt absolut disciplinați nu mai este o societate umană. Socializarea absolută este incompatibilă cu structura omului, cum vom constata în capitolul *„animal-om"*. Să nu ne înșele severitatea măsurilor disciplinare și a interdicțiilor. Societatea umană este cu atît mai aspră în regularizarea acțiunilor individuale, cu cît indivizii sînt mai înclinați spre agresivitate și violență în satisfacerea intereselor lor și, adăugăm, cu cît societatea însăși, prin defectele organizării ei, deci prin slăbiciunile ei, tentează indivizii să recurgă la agresivitate și acte de violență.

Împotriva agresivității individuale, societatea a avut la dispoziție un mijloc puternic : presiunea asupra indivizilor prin pătura așa-zisă conducătoare, prin oligarhia care exercita puterea socială. Conducerea socială a fost și a rămas oligarhică, adică a fost exercitată de puțini. Este „legea numărului mic". „Legea numărului mic este cea mai minunată problemă pe care istoria ne-o pune pentru a o rezolva. Ea împărtășește destinul tuturor marilor probleme, anume că multă vreme n-a fost simțită ca problemă. A fost pentru oameni, de-a lungul mileniilor, ceva de sine înțeles să asculte de legea numărului mic, față de care nu există scăpare, așa încît nici măcar nu și-au pus întrebarea, cum se poate ca numărul mic să predomine asupra marei mulțimi. Cînd, în sfîrșit, s-a ridicat ideea suveranității populare, adeziunea a fost așa de pasionată, încît lumea nu s-a întrebat pentru ce ideea n-a fost totdeauna valabilă" (Fr. Wieser, *Das Gesetz der Macht*, 1926, p. 1). Ne-am înșela dacă am crede că principiul suveranității poporului a răsturnat legea numărului mic. Ceea ce pot face condușii și supușii — ceea ce au și făcut de la societățile primitive pînă în democrațiile moderne — este să înlăture prin mijloace pașnice — la nevoie, violente — pe conducătorii incapabili, tirani și prea corupți. Violența conducătorilor nu numai că nu va dispărea, ci va rămîne factor dominant. Ea are mijloace de a se masca, de a se transforma în minciună și fraudă. Înșelătoria este forma rafinată a violenței. Cîtă vreme vor prevala în lume minciuna, viclenia, ipocrizia, machiavelismul, va prevala și violența directă sau indirectă, mascată sau pe față.

Există totuși, în societate, și o lege a numărului mare. Cei puțini n-au putut conduce fără asentimentul cel puțin tacit al celor mulți. De aceea, cum constată și Wieser, puterea externă de la început a căutat să devină putere internă, așa încît se poate spune că puterea internă este cheia puterii externe. Puterea internă este puterea conștiinței. La început puterea internă este frica, teroarea, care este violentarea conştiinţei. Curînd terorii i se asociază minciuna, înşelătoria, care este violenţa internă mai îndulcită, mai ipocrită şi ca atare ea este un omagiu adus iubirii. Visul conducătorilor este să se facă respectaţi, chiar veneraţi, dacă nu şi iubiţi. Dar veneraţia nu este posibilă fără un dram de iubire. Se spune că Ivan cel Groaznic izbutise prin teroare să se facă adorat pînă la misticism. Fenomenul, dacă cumva a fost real, se explică numai dacă teroarea se asociază cu un prestigiu religios, cu acapararea de către un om investit cu mare autoritate a „atotputerniciei“ divine. Oricum, trecerea de la violenţa externă la violenţa internă sau la constrîngerea conştiinţelor este primul pas spre iubirea care susţine adeziunea voluntară. Este „şiretenia“ de care uzează iubirea pentru a îmblînzi bestia.

Presiunea socială asupra indivizilor s-a efectuat prin interdicţii sau imperative, prin obligaţii sau datorii. Voinţa agresivă a indivizilor se loveşte pretutindeni de interdicţii şi imperative, de bariere şi baricade. Şcoala sociologică a stabilit originea socială a interdicţiilor şi imperativelor, dar n-a relevat suficient că acestea emană de la clasa dominantă. Filozofia, prin Bergson şi Dupréel, a acceptat explicaţia sociologică. „Că o bună jumătate a moralei noastre cuprinde datorii, al căror caracter obligatoriu se explică în ultimă analiză prin presiunea societăţii asupra individului, vom recunoaşte fără prea multă caznă, fiindcă aceste datorii sînt practicate curent, pentru că ele au o formulă netă şi precisă şi că ne este uşor atunci, prinzîndu-le prin partea lor deplin vizibilă şi coborînd pînă la rădăcina lor, să descoperim cerinţa socială de unde ele au ieşit“ (Bergson, *Les deux sources*, p. 46).

Imperativul, obligaţia, datoria au devenit aşa de inerente vieţii, încît omul le-a aplicat şi naturii. Legile naturii apar ca imperative, cărora li se supun fără împotrivire fenomenele reale. Cu atît mai mult există confuzie între legile sociale şi imperativele sociale, deşi se pretinde că legile sociale nu se deosebesc de legile naturale. Există aici o deosebire apreciabilă, dar nesocotită în genere : legea socială are necesitatea celei naturale, dar ea se adresează oamenilor, fiinţe libere, care pot da ascultare legii, şi atunci rămîn membrii societăţii, sau pot refuza ascultarea, şi atunci se exclud ei înşişi din „unitatea de viaţă“, din comunitate. Acţiunea izvorîtă din iubire are necesitatea legii, ca şi acţiunea pornită din datorie sau obligaţie, dar nici ea nu exclude libertatea. Caracterul universal, obişnuit al obligaţiei sau datoriei a colorat întreaga viaţă omenească, deşi obligaţia sau datoria rămîne simbolul dominaţiei. Însăşi iubirea creştină este prezentată ca o datorie sau obligaţie, deşi ea exclude structural imperativul. Rolul limitat al iubirii, al bunătăţii în viaţa morală a omului explică şi scuză extensiunea obligaţiei şi în domeniul bunătăţii.

Dar raportarea obligaţiei, a imperativului la o presiune socială, la o deprindere cîştigată în viaţa colectivă nu este oare contrazisă de conştiinţa noastră a fiecăruia, potrivit concepţiei kantiene a „imperativului categoric“ ? În treacăt facem observaţia că expresia „imperativ categoric“ este pleonastică : orice imperativ este categoric, iar un imperativ ipotetic este o contradicţie. Dar să revenim. „Conştiinţa“, „vocea interioară“ prezintă datoria ca un ordin pornit din interior, ca o lege pe care voința și-o prescrie sieși, ca o auto-nomie, independent de sentimentele sau de înclinările proprii și de efectele sau consecințele sociale. Nu societatea a dictat imperative, ci individul prin rațiunea sa le-a proclamat voluntar ca dovada autonomiei, a libertății sale. Un imperativ cu origine socială este încă mai eteronom, mai exterior conștiinței decît imperativele divine, decît ordinele ce vin de la Dumnezeu.

Am apropiat societatea și religia în ceea ce privește originea comandamentelor. În această privință, Școala sociologică stă aproape de adevăr. Imperativele morale, de origine socială, s-au prezentat de la început ca imperative sau ca interdicții (tabuuri) religioase, pentru ca astfel să poată fi mai ușor interiorizate. Morala religioasă a fost și a rămas o morală a imperativelor, a datoriei „sacre". În această împletire — chiar și în creștinism — a datoriei și a religiei constatăm infiltrarea și acțiunea stăruitoare a celuilalt principiu moral — a autenticului principiu moral —, a principiului iubirii, bunătății. Mulțumită iubirii, ordinul eteronom a devenit imperativ interior. Transpunerea în interior a comandamentelor sociale constituie un mare progres moral. Individul sau conștiința individuală devine cîmpul de luptă al datoriei cu tot ce nu este datorie, ci înclinare egoistă, și uneori al datoriilor unele cu altele. Multe antinomii morale rezultă din antagonismul dintre obligații, iar antagonismul dintre obligații decurge din împrejurarea că același individ face parte, în cadrul unei societăți (stat, națiune), din grupări care îi impun obligații și idealuri contrare. În evoluția moralei raporturile negative sau antagoniste dintre obligații și indivizi au avut un rol hotărîtor, constată E. Dupréel. Conflictele dintre indivizi au dus la formularea conștientă a regulii de conduită și la interiorizarea ei încă necompletă, iar conflictele dintre grupări, adică dintre datorii, au dus la depășirea regulii sociale mai înguste, la formularea unui Bine uman ca valoare universală menită a cîștiga adeziunea oricui. Dar simplul conflict dintre indivizi, ca și simplul conflict dintre grupe, nu ar fi fost de ajuns pentru a clarifica și a interioriza regula morală. Conflictele constituie condiția externă; condiția internă a progresului moral, atît clara formulare a regulii, cît și depășirea ei în direcția valorilor sau idealurilor umane, este principiul moral al iubirii, al bunătății. Cum a observat Bergson, iubirea face trecerea de la „societatea închisă" la „societatea deschisă", de la obligație și presiune la atracție și elan. Faptele au impus lui Bergson îndoita origine a moralei: socială și pur umană. „Morala cuprinde astfel două părți distincte, dintre care una are rațiunea de a fi în structura originală a societății umane, iar cealaltă găsește explicația în principiul explicativ al acestei structuri. În prima, obligația reprezintă presiunea pe care o exercită elementele societății unele asupra altora pentru a menține forma întregului... În a doua, există tot obligație, dacă vrem, dar obligația este forța unei inspirații sau a unui elan, a elanului care a ajuns la specia umană, la viața socială, la un sistem de deprinderi mai mult sau mai puțin asimilabile cu un instinct" (Bergson, *Les deux sources*, p. 52). Nu este nevoie să arăt mai amănunțit că pentru noi principiul iubirii nu este un „elan vital", care organizează materia și creează disponibilități de libertate, ci este o realitate umană, fiindcă ea presupune *conștiința* identității.

Ideea de datorie este indisolubil legată de ideea de *drept* sau de *justiție*. În timp ce fiecare reclamă dreptul „său", el discută datoria ce-i este impusă, ceea ce poate fi o dovadă că dreptul este fundamental, primar, fiindcă este legat de individul socializat, iar datoria este expresia simbolică a societății. Desigur, nici dreptul nu este străin societății, ci amîndouă sînt posibile în societate, cu distincția că dreptul exprimă interesul individului, un interes garantat de societate în măsura în care el recunoaște și își asumă datoria de a respecta drepturile celorlalți și deci de a înfrîna apetitul de dominare. Dreptul și datoria sînt expresii ale deprinderilor sociale. Dreptul inițial este dreptul consuetudinar, dreptul spontan practicat în „obiceiul pămîntului". Noțiunea de drept nu poate fi despărțită de sancțiune, de pedeapsă, deci de violență, pentru a se apăra și conserva. Juristul german Ihering definește „esența sentimentului dreptății" prin acțiunea energică a individului care se afirmă împotriva încercării de a-l vătăma. Se zice că justiția este imparțială, rece, „oarbă". De aceea, dreptul are o altă structură decît iubirea, care nu se întreabă de „îndreptățirea" de a se dărui unei persoane sau alteia. Acela pe care neîndurata dreptate socială l-a condamnat fără scăpare, iubirea sau caritatea continuă să-l susțină și să-l ocrotească. „Dumnezeu iartă păcatele celui ce se pocăiește" — este expresia simbolică a inimii omenești. Totuși, imparțialitatea justiției și sancțiunile ei nu sînt expresii ale unei violențe pure. Dreptatea nu se constituie în afara sentimentului de simpatie, de echivalență, de egalitate. Rezumînd morala utilitaristă engleză, J.-M. Guyau scrie că „dorința de a pedepsi, în care se rezolvă sentimentul dreptății, se descompune ea însăși în două elemente simple : mișcarea de apărare personală și sentimentul de simpatie" (*La morale anglaise contemporaine*, ed. a VI-a, 1911, p. 121). Nu numai că dreptatea, fundată pe reacția de apărare a societății, nu s-ar fi constituit fără sprijinul iubirii, dar și forma ei cea mai înaltă, cea mai sublimă trădează acțiunea profundă a carității în geneza dreptății. O concepție asemănătoare exprimă sociologul Durkheim, partizan al presiunii sociale asupra indivizilor. „Pentru ca oamenii să-și recunoască și să-și garanteze inițial drepturile, ei trebuie mai întîi să se iubească, să țină unii la alții și la aceeași societate din care fac parte. Dreptatea este dovada carității" (Durkheim, *Division du travail social*, p. 90—91).

Alături de drept sau justiție, de o parte, și de iubire sau caritate, de altă parte, morala posedă un al treilea principiu : onoarea sau demnitatea persoanei omenești. Onoarea are privilegiul de a uni dreptatea și iubirea, altruismul și egoismul, interesul social și interesul individual (G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, I, p. 192). Ea are o poziție unică între valori, fiindcă în onoare sau demnitate datoria din externă devine internă. Onoarea este chiar considerată ca o datorie personală, ca o obligație față de sine însuși. Coordonată, subordonată și uneori supraordonată conservării de sine este conservarea onoarei sau demnității personale, care numai indirect este o datorie față de alții, deoarece odată cu onoarea personală apărăm onoarea și demnitatea unei comunități. Onoarea a fost sufletul tuturor aristocrațiilor închise și suprapuse maselor, față de care ținea să se distingă printr-o atitudine demnă, prin disciplină, prin acceptarea riscului. Onoarea în sens strîmt a fost calitatea sau virtutea unui cerc restrîns de privilegiați. Onoarea în sens larg, indefinit de larg, cuprinde orice om și se transformă în demnitate omenească, în respectul omului. Demnitatea umană inerentă persoanei este onoarea în același timp individualizată și universalizată (G. Richard, *L'évolution des moeurs*, 1925, p. 230). Poetul Alfred de Vigny și publicistul Prévost-Paradol aveau credința că, în naufragiul moral ce amenință civilizația, onoarea singură poate fi „ancora mîntuirii“ (Eug. Terraillon, *L'honneur — sentiment et principe moral*, 1912, p. 284). Poporul a rezumat, în felul său sumar de a înțelege, puterea morală a onoarei în expresia — „nu ți-e rușine ?“.

Am plecat de la obligație ca presiune socială, de la datorie, pentru a ajunge la onoare, la demnitate ca interiorizarea și universalizarea datoriei sub acțiunea legii iubirii. Puterea covîrșitoare a datoriei stă nu atît în fiecare datorie, cît în totalitatea lor, în ceea ce Bergson numea „întregul obligației“ (*Les deux sources*, p. 25). De asemenea, dreptatea este produsul unei presiuni sociale mai slăbite sub acțiunea recesivă a iubirii. Dreptatea și caritatea sînt ireductibile. Dreptatea este factorul dominant, fiindcă ea exprimă un moment al legii Puterii și Violenței, anume momentul în care imperativul a pierdut brutalitatea inițială și s-a sublimat în ideea de egalitate, de echivalență (egală valență). „Dreptatea fără putere este neputincioasă ; puterea fără dreptate este tiranică. Dreptatea fără putere este contrazisă, fiindcă există totdeauna oameni răi ; puterea fără dreptate este acuzată. Trebuie deci să punem laolaltă dreptatea și puterea ; și pentru aceasta să facem ca ceea ce este drept să fie puternic sau ceea ce este puternic să fie drept“ (Pascal, *Pensées*, ed. Brunschwicg, Garnier, nr. 298, p. 152). Dreptatea face puntea între societatea de dominare și societatea de coordonare ; ca atare, ea este fundamentul societății. Ei îi urmează datoria interiorizată ca onoare sau demnitate personală, iar deasupra amîndurora plutește inspiratoare iubirea, caritatea, bunătatea.

În ce constă cel mai adînc resort moral — legea iubirii, voință ce decurge din iubire ? Iubirea este cuvîntul cel mai banal și ambiguu, dar este și principiul cel mai sublim al moralei și religiei. În adevăr, dacă ne-am lăsa convinși de repetatele asigurări de iubire, pe care le auzim în fiecare zi în cîntece, literatură, în declarații obișnuite sau solemne, am fi înclinați să credem că viața noastră este fundată pe iubire. Deși s-a scris atît asupra iubirii și naturii ei, obscuritatea învăluie acest cuvînt magic. O primă problemă ridicată de faptul iubirii se referă la distincția dintre persoană și calitățile acesteia. Iubim noi persoana sau calitățile pe care le are persoana ? Pascal se pronunță pentru calități, nu pentru persoană. „Nu iubim niciodată persoana, ci calitățile ei“ (*Pensées*, nr. 323). În vremea noastră, Max Scheler se pronunță pentru persoană și valoarea intrinsecă a acesteia. Nu iubim o persoană pentru că are valoare, o calitate, ci persoana primește o valoare prin iubirea noastră ; iubirea înalță pe cel iubit, îl face să tindă spre perfecție. Tatăl iubește pe fiul rătăcit nu fiindcă el s-a pocăit, ci el s-a pocăit fiindcă se simte iubit de tatăl său. Iubirea se instalează în sufletul altuia pentru a-l înălța, pentru a-l ajuta să devină el însuși. Prin iubire oamenii devin în adevăr persoane. „Omul este, înainte de a fi o ființă cugetătoare sau o ființă voitoare, o ființă iubitoare“ (Scheler, *Nachlass*, vol. I, 1933,

p. 238). În formă poetică, aceeași idee a fost exprimată de poeta Marie Noël :

Quand ma mère vanterait
A toi son voisin, son hôte,
Mes cent vertus à voix haute
Sans vergogne, sans arrêt ;
Quand mon vieux curé qui baisse
Te raconterais tout bas
Ce que j'ai dit à la confesse...
Tu ne me connaîtras pas !

O, passant, quand tu verrais
Tous mes pleurs et tout mon rire
Quand j'oserais tout de dire
Et quand tu m'écouterais,
Quand tu suivrais à mesure
Tous mes gestes, tous mes pas,
Par le trou de la serrure...
Tu ne me connaîtras pas !

Et quand passera mon âme
Devant ton âme un moment,
Eclairée à la grand'flamme
Du suprême jugement,
Et quand Dieu comme un poème
Le lira toute aux élus,
Tu ne sauras pas lors même
Ce qu'en ce monde je fus...

. . . .

Tu le sauras si rien qu'un seul instant tu m'aimes !

(Marie Noël, *Les chansons et les heures*, 1928, p. 17—18) [9].

Ce poziție vom lua față de această problemă ? Cum vom vedea, accentul cade, în iubire, nu pe persoană, termen de care s-a abuzat în filozofia mai nouă, ci pe calitate, și nu pe orice calitate, ci pe *esența* conștiinței, pe autenticul dintr-o conștiință. Căci ce este o persoană fără calitățile sale esențiale ? Pentru a aprecia poziția noastră este nevoie de o pregătire, de diferențierea sensurilor iubirii ; pe scurt, este nevoie de o ieșire din echivoc.

Iubirea, ca principiu moral, este altceva decît erotismul, deși ea se poate asocia cu acesta pentru a-l transfigura. Johannes Rehmke a știut să împrospăteze o noțiune tocită și aproape compromisă de echivocuri ; el a dezvăluit semnificația reală a iubirii printr-o analiză din care a dispărut nota falsă a exagerării și lirismului. Iubirea nu este, pentru Rehmke, un sentiment, o emoție, deși se poate asocia cu aceasta. Max Scheler, ca și Bergson, a păstrat definiția tradițională a iubirii-emoție și de aceea pentru a scăpa de obiecția că un sentiment este nestatornic și adesea o dovadă de slăbiciune în fața exigențelor tragice ale unei vieți învolburată de violență, Scheler este nevoit să introducă acte specifice intenționale, acte emotive, date *a priori*, ca toate esențele „fenomenologice", ca o supremă garanție a necesității și universalității morale. Rehmke fundează necesitatea iubirii și nu pe acte emotive *a priori*, ci pe esența conștiinței umane. Nu putem aprofunda aici psihologia atît de originală a lui Rehmke. Ne mulțumim să prezentăm numai distincția dintre proprietatea simplă și unificatoare a subiectului și proprietățile complexe: percepere, reprezentare, gîndire, emoție. Ne reamintim că voința nu este o proprietate, printre celelalte, a conștiinței, ci totalitatea proprietăților sau întreaga persoană raportată cauzal, activ, la o schimbare viitoare. În timp ce determinările complexe (de exemplu, reprezentarea) sînt constituite dintr-un general și o particularizare a acestuia (din reprezentare și o anumită reprezentare, din gîndire și un anumit gînd, din emoție și o anumită emoție), proprietatea subiectului, a cărui funcție este de a întruni în conștiință celelalte proprietăți, este simplă, adică este generală, universală, fără particularizare. Paradoxul este că subiectul este unul și același pentru toate conștiințele, deși pare că el este prin esența lui individual, multiplu. Într-un anume înțeles, subiectul este „principiul individuației", fiindcă el ține laolaltă celelalte proprietăți, el constituie o conștiință. Dar, spre deosebire de *loc,* care în lumea corporală individualizează, subiectul numai unifică, individualizarea provenind, în lumea sufletească, de la celelalte proprietăți psihice și în cele din urmă de la corpul fiecăruia. Subiectul este identic în orice conștiință. Oricît de deosebite ar fi conștiințele, el nu diferă în proprietatea subiectului. Prin această structură a subiectului, ca proprietate unificatoare, conștiința (spiritul) se deosebește fundamental de corp, de spațial.

În timp ce corpurile sînt iremediabil izolate, conștiințele (spiritele) au în subiect o proprietate identică prin care ele comunică nemijlocit. Subiectul ca determinare specific psihică divulgă netemeinicia părerii că sufletele sînt izolate, închise în sine, absolut singuratice. Este destul ca sufletele să fie identice într-o a doua proprietate psihică, gînd sau sentiment, pentru ca ele *să se știe una.* Iubirea este însăși această cunoaștere a sufletelor că *sînt una.* Cel ce iubește încredințează conștiința sa altei conștiințe cu care se află în comunitate. Cealaltă conștiință devine, după expresia lui Augustin, „jumătatea sufletului meu" *(dimidium animae meae)*; de aceea, moartea ființei iubite este oarecum moartea celui ce rămîne zdrobit în viață, o mutilare, o pierdere a propriei ființe. Cînd Augustin a pierdut pe prietenul său mult iubit, cum ne spune în *Confesiuni* (C. IV, 4—6), el vedea pretutindeni numai moarte (*et quidquid aspiciebam, mors erat* = tot ce priveam, era moarte) și speranța aproape se stinsese în sufletul său.

Trebuie să distingem între *a se ști una (sich einswissen)* și *a se ști unul și același (sich eineswissen).* Cunoașterea că sîntem unul și același înseamnă contopirea mistică a sufletelor, ștergerea oricărei deosebiri individuale, în timp ce *cunoașterea că sîntem una* relevă identitatea în ceea ce privește subiectul comun plus o altă proprietate, dar nu numai că ea păstrează individualitatea conștiințelor, ci chiar o subliniază. În actul iubirii, o conștiință egală cu o altă conștiință se definește în originalitatea ei ireductibilă. J. Rehmke, care recunoaște în genere adîncimea moralei lui Schopenhauer, a moralei milei, deosebește iubirea de milă, fiindcă prin milă, simțind durerea altuia, sînt *unul și același* cu el, adică eu și el ne pierdem în unitatea voinței universale. De aceea Platon, Spinoza, Nietzsche au respins mila ca resort moral. Schopenhauer confundă *a se ști una* cu *a se ști unul și același,* care șterge deosebirile dintre persoane și — cum am arătat — poate justifica plăcerea cea mai egoistă pe temeiul convingerii panteiste că plăcerea mea trebuie să fie simțită și de alții ca a lor, așa cum durerea lor este simțită de mine ca a mea, datorită milei. Nic. Hartmann deosebește, de asemenea, mila și iubirea. Mila se complace în ceea ce este mizer, obidit, de valoare inferioară, în timp ce iubirea se îndreaptă spre ceea ce este valoros și relevă valoarea persoanei iubite — concepție formulată înainte de M. Scheler.

Dacă însă și iubirea se îndreaptă spre cei mici, împovărați de soartă, nevoiași, săraci și nefericiți, o face fiindcă, dincolo de durerea împărtășită, ea întrevede valoarea superioară a omului, a persoanei. Mila se referă la o stare de conștiință, iubirea la persoană (N. Hartmann, *Ethik*, p. 414). Deosebirea reală dintre iubire și milă (compătimire) este că mila accentuează proprietatea identică la mine și la altul (simt durerea altuia, „compătimim"), în timp ce iubirea pune accentul pe *esența* altuia. In milă persoana altuia este redusă la o singură proprietate sufletească (la durere) ; în iubire avem înainte esența, întregul unei conștiințe. Apoi eu iubesc pe altul nu numai cînd este nefericit, dar și cînd este fericit. Mai mult chiar, pot să simt durerea iubind pe altul tocmai atunci cînd acesta înoată în plăceri, fiindcă eu întrevăd că aceste plăceri pot să distrugă un suflet. Tatăl îndurerat de excesele în plăceri ale fiului nu compătimește, adică nu simte durerea altuia, ci simte numai durerea sa și această durere pune în mișcare voința din iubire, adică voința de a schimba întreg felul de a fi al altuia, esența sa, voința de a-i reda clara conștiință de sine, demnitatea de om. Mila se mulțumește să simtă durerea altuia și să voiască înlăturarea sau alinarea ei ; iubirea năzuiește mai departe și mai adînc : să schimbe esența, felul de a fi al unei conștiințe, să o facă să se cunoască pe sine în virtualitățile sale pozitive, adică să o facă să se cunoască pe sine ca spirit. De aceea, pentru Rehmke, voință, morală, iubire și spirit sînt solidare. Voința morală se reazămă pe iubire, iar iubirea pe cunoașterea de sine ca spirit. Fără spirit nu există iubire și fără iubire nu există voință morală (Rehmke, *Grundlegung der Ethik als Wissenschaft*, 1925, p. 136—137).

Mai trebuie relevat că, pentru Rehmke, iubirea nu este nici contopire mistică, nici simplu sentiment, ci este definită ca „a se ști una" (*sich einswissen)*. Dar „a se ști una" nu este o cunoaștere în sensul pe care îl are cunoașterea în științele naturii sau în matematică. Iubirea ca *a se ști una* este o cunoaștere specifică, o cunoaștere nemijlocită, fără să aibă nimic comun cu viziunea mistică, cu intuiționismul. Misticismul și intuiționismul filozofic sînt deformări ale cunoașterii nemijlocite din iubire. Iubirea se situează pe alt plan de cunoaștere decît acela al științelor zise exacte, pozitive sau obiective. În studiul nostru *Ce este cunoștința ?* am deosebit trei înțelesuri distincte ale lui „a cunoaște" : 1) a fi conștient ; 2) a avea un obiect în genere, orice fel de obiect (strict științific, religios, moral, estetic etc.) ; 3) a avea un anumit obiect, cel real sau suprareal (științele naturii și matematica). Iubirea se referă numai la primele două sensuri ; ea presupune conștiința ca atare, faptul primar de a fi conștient.

În iubire, două conștiințe sînt puse în prezență și comunică nemijlocit ca realități elementare. În iubire cunosc pe altul ca o realitate pre-științifică, înainte de diferențierea obiectelor specifice, înainte de atitudinea critică și de spiritul analitic. Așa se explică prezența iubirii în toate obiectele ateoretice — în morală, în estetică, în religie (aici iubirea este subordonată imperativului eteronomic). În toate aceste discipline iubirea împlinește o funcție variabilă după disciplină; fundamentală este iubirea în morală și religie. De aceea, iubirea nu este un privilegiu al conștiințelor savante, ci al oricărei conștiințe care se ridică de la neclaritate la claritate și care face și pe altul să se ridice de la întuneric la lumină. Deși preștiințifică, universală, iubirea nu întîrzie pe o treaptă inferioară a conștiinței, pe treapta neclarității și obscurității. Iubirea este voință de claritate, de lumină, cum tinde să fie orice cunoaștere pe orice treaptă. Nu numai omul de știință cultivă claritatea, ci orice om, pe orice treaptă a cunoașterii. Cum iubirea este expresia esențială a conștiinței, specificul ei este trecerea de la obscur la clar. Așa se explică de ce iubim nu numai o altă conștiință, dar și produsele culturale ale oricărei conștiințe, universalitatea spiritului. Acela care se devotează unui ideal cultural, iubește cultura pentru misiunea ei de a face pe om să se cunoască pe sine, să se ridice la o mai adîncă conștiință de sine. Iubirea culturii este o manifestare indirectă a iubirii față de orice conștiință care luptă să se cunoască pe sine. Nu există iubire față de cultură fără iubirea persoanei omenești și nici iubirea persoanei omenești fără a îndrăgi cultura, care înalță conștiința umană.

Voința care izvorăște din iubire se îndreaptă spre „altul“ cu două obiective: a) se îndreaptă spre altul de dragul lui, adică altul este scop, nu mijloc; b) se îndreaptă spre altul pentru a acționa în locul lui, ca și cum ar fi acel altul. Iubirea are o funcție înlocuitoare, vicariantă; ea îndeamnă iubirea să ia asupra ei funcția care era hărăzită celeilalte conștiințe. Iubirea umple o lacună, înlătură o absență, restabilește drepturile omului, repară sau promovează demnitatea umană ofensată sau deficientă. Lucrînd în locul altuia, acesta nu a încetat de a fi altul, nu a devenit eu însumi, iar eu nu am fost absorbit în eul altuia. Altul rămîne altul, deși se află în relație de iubire, adică în identitate cu mine. De asemenea, eu însumi lucrînd vicariant nu mă devalorizez, nu mă micșorez, nu mă desubstanțializez, ci dimpotrivă promovez propria mea valoare odată cu restabilirea valorii altuia. Dăruindu-mă, devin oarecum mai bogat. Aceasta este antinomia iubirii. „Și așa se naște antinomia psihologică aparentă că iubirea, devotamentul și sacrificiul îmbogățesc“ (Ed. Spranger, *Lebensformen*, ed. a III-a, 1922, p. 181). Nic. Hartmann deosebește iubirea aproapelui și iubirea celui îndepărtat. Este ușor să iubești pe omul de lîngă tine și este un merit mai mare să iubești pe omul îndepărtat în spațiu și în timp, să iubești fără reciprocitate pe omul care va veni, pe omul potențial. Iubirea îndepărtatului este superioară iubirii aproapelui, este o noblețe, o credință în stil mare. Iubirea îndepărtatului întreține etosul progresului (N. Hartmann, *Ethik*, p. 441 și urm.).

Iubirea nu cunoaște aproape și îndepărtat. Cîteodată iubirea îndepărtatului este mai ușoară, fiindcă include mai puțină responsabilitate. Nietzsche respinge iubirea aproapelui ca o manifestare a moralei sentimentului, ca o denigrare a ceea ce vizează mai sus și ca o apropiere de cel slab și învins. El ne cere „iubirea celui mai îndepărtat“ *(Fern-*

stenliebe), ca superioară prin posibilitățile ei de selecție, de înălțare. Iubirea adevărată îmbrățișează omenirea independent de distanță în spațiu și timp; ea știe că îndepărtatul nu poate fi iubit, dacă nu este iubit aproapele. Prin aproapele nostru ajungem la omul viitorului, la posibilitățile ce lasă în urmă prezentul.

Să faci, în epoca noastră, din iubire principiul moralei pare o utopie. Epoca noastră ne dă lecții de ură, nu de iubire. Totuși, iubirea a rămas chitul vieții noastre, cheagul omenirii. Este poate destul să înlăturăm frica, generatoare de ură, pentru ca iubirea să se reverse impetuos. „Omul nu are nevoie să i se dea lecții de iubire a aproapelui; în fond, el nu dorește altceva, chiar fără știrea sa. Sentimentul solidarității umane este tot așa de natural și înnăscut ca acela al gregarității la animale; el condiționează respectul vieții umane, cu toate scrupulele morale și toate obligațiile care rezultă din el, deci la urma urmelor condiționează conștiința însăși. Conștiința nu are nimic de inventat, ci numai de descoperit. Și ea descoperă umanitatea îndată ce omul, învingînd teama, poate ceda înclinării sale naturale care este de a iubi... Marea întrebare, aceea de care depinde restul, este crearea condițiilor generale care, micșorînd teama, micșorează ura și lărgesc, pînă la cuprinderea în cele din urmă a omenirii întregi, cercul aproapelui ce poate fi iubit. Sălbaticul nu este mai bun decît noi, cum credea Rousseau, nici mai rău, chiar cînd foamea îl silește să mănînce pe dușmanul său, care fără aceasta ar fi poate prietenul său. Ceea ce este rău, fiindcă aceasta te face rău, este foamea și ura pe care o produce și care produce teama, și teama care la rîndul său produce ura“ (H. de Man, *Après coup, mémoires,* 1941, p. 155—156).

Un fenomen moral care vorbește în favoarea iubirii este universalitatea și caracterul natural al *ospitalității,* în afara civilizației urbane care înăbușă iubirea și întreține egoismul. Epoca modernă este marcată de o bruscă și imensă creștere a puterii omului asupra naturii datorită revoluției tehnice industriale produsă de noua știință matematică și experimentală. Dar această putere, care este aplicată cu atîta succes asupra forțelor moarte, poate fi aplicată și asupra omului, care ajunge să fie tratat cu aceeași lipsă de considerație „sentimentală“ cu care este exploatată lumea anorganică. Cum noi am moștenit vechea concepție de viață, fundată pe luptă și război, este pericol ca ea să se servească de puterea industrială și să ajungă la intensificarea violenței pînă la un grad neatins încă pînă acum. Omenirea este amenințată să decadă la o treaptă fără precedent a violenței tocmai în clipa cînd ea sărbătorește „progresele civilizației“. Trecutul nu a fost un paradis al iubirii. Înțelepciunea ne cere să facem totul ca viitorul să însemne înflorirea unei autentice morale a iubirii. Nu este o utopie, ci o condiție primă a „progresului“. Morala iubirii posedă calitatea de a valorifica elementul real al misticismului — posibilitatea de comunicare directă între conștiințe, comunicare ce dă impresia „ieșirii din sine“, a extazului, a trăirii unei vieți depline și superioare. „Misticul a văzut bine că conștiința umană este cu totul obsedată de ideea unei moralități latente și profunde a iubirii, pe care au exprimat-o cu strălucire sau mari filozofii, ca aceea a lui Platon, sau adevărate instituții morale, cum sînt iubirea curtenitoare în evul mediu“ (M. Pradines, *Religion et moralité*, în „Revue philosophique“, I, 1936, p. 228).

Citatul de mai sus ridică o problemă de o covîrșitoare semnificație pentru conștiința morală contemporană. De la începuturile reflexiei morale în Grecia s-a văzut că morala a luat naștere dintr-o disciplinare a impulsurilor și instinctelor animale. Morala greacă este o morală a măsurii, a înțelepciunii, a limitării dorințelor. Omul are de luptat cu „bestia“ din el, iar grecul nu recunoaște omului alt succes decît acela de a tempera animalitatea, nu de a o desființa. Tocmai domesticirea „inferiorului“ și „iraționalului“ din el este sigiliul puterii sale. Nici creștinismul nu merge pînă la suprimarea animalului din om, poate nici la puținii sfinți. Dimpotrivă, creștinismul este conștient de ceea ce este diabolic în om, recunoaște principial „păcatul“ legat de natura adamică și ca urmare imposibilitatea omului de a se ridica peste nivelul animalicului fără darul lui Dumnezeu. Gîndirea modernă, după un răstimp de încredere necritică în natura omului, concede că toate calitățile morale ale omului, ale vieții lui civilizate sînt o cucerire asupra animalului, au fost posibile prin ghidarea rațională sau realistă a instinctelor, dacă nu chiar prin comprimarea lor. *Faust* al lui Goethe este prototipul idealului modern de viață, departe de stilul ascetic, ca și de stilul „măsurii“ antice. Noblețea omului stă în lupta cu bestia, cu diabolicul din noi. Așadar, gîndirea europeană, de la începuturile ei, a nutrit convingerea că tot ce are bun omul și constituie mîndria lui este rezultatul domesticirii animalului, este efectul poziției umane între animal și înger, al tendinței de a se depărta de animal, deși rămîne primejdia constantă de a aluneca spre originea îndepărtată, dar în ascuns mereu prezentă, a bestialității.

Dar din secolul trecut, începînd cu unele forme de romantism naturist și pasional, pînă la iraționalismul contemporan, concepția clasică a fost răsturnată. Lupta împotriva instinctelor a fost prezentată ca o decadență, ca o slăbire a vitalității, ca o trădare a vieții tari și cuceritoare. Nietzsche a fost proclamat marele revoluționar, marele de-valorizator al moralei tradiționale platonică și creștină, deși morala sa vitalistă are ca ideal un supraom în care demnitatea umană atinge un punct culminant. Nu interesează aici sensul adînc al moralei lui Nietzsche și contradicțiile ei ireductibile, ci interpretarea ei popularizată în sensul unui vitalism neîngrădit de scrupule. Filozofia lui Nietzsche reprezintă criza amoralistă în morala contemporană. Pericolul nu stă în primatul vitalului. Acest primat este expresia însăși a realității. Vitalitatea, instinctele sînt factorul dominant — și este bine că este așa. Pentru a avea o cultură superioară și generalizată, viața în cerințele ei fundamentale trebuie să fie asigurată. Aceeași perspectivă realistă justifică și primatul economicului, al utilului. O dezinteresare radicală, absolută, suprimă viața și deci însăși „dezinteresarea“. Pericolul stă în sacrificarea sau, fiindcă sacrificarea nu este posibilă, în diminuarea factorului recesiv, a disciplinei morale, copleșită de sarcasmul celui ce nu crede decît în succesul violenței. Morala nu pretinde să pună stăpînire exclusivă pe conștiința omului, dar ea nici nu „demisionează“ fără ca omul să nu regreseze la nivelul bestiei. Recesivitatea restabilește raportul real dintre viață și morală, dintre instincte și rațiune. Nu trecem cu vederea puterea superioară a vieții, dar nu nesocotim nici „obligațiile“ umanității, demnitatea, onoarea omului, inspirate de iubire. Morala nu ne cere să respectăm *orice* viață, independent de conținutul ei, ci o *anumită viață,* aceea care a integrat demnitatea omului și mai presus de orice conștiința solidarității, a iubirii și păcii între oameni. Morala nu este posibilă fără ***irenism,*** fără respectul păcii ***(irene).*** Să nu uităm nici o clipă un cuvînt rostit de însuși Nietzsche : „viața nu este un argument“.

Cele două războaie mondiale au marcat iruperea agresivității într-o lume care credea sincer în apropierea popoarelor, în pace și în înțelegere între oamenii de bunăvoință. S-a vorbit de o criză a omului, a omului care, chiar cînd respinge bestialitatea, este nevoit să recurgă la ea, fiindcă are de ales între a fi stăpîn și a fi rob, între a fi călău sau victimă. Dar tocmai acei care, cu luciditate, se zbăteau disperați în neputința lor, în volbura crizei omului și constatau nepăsarea cinică a majorității în fața chinurilor celorlalți, au descoperit în ei o valoare comună — rezistența împotriva brutalității, voința de a nu ceda în fața încercării de înrobire și de orbire prin minciună, voința de a spera într-o epocă mai prielnică iubirii. Ne putem înșela și noi, ca atîția alții mai perspicace decît noi. Astfel, în 1893, Alex. Dumas fiul, în scrisoarea către directorul ziarului *Le Gaulois,* făcînd aluzie la un discurs ținut de Zola, profetiza : „Cred că lumea noastră va intra în realizarea cuvintelor — «iubiți-vă unii pe alții», fără a se preocupa de altfel dacă ele au fost rostite de un om sau de un Dumnezeu“. Tolstoi, care citează aceste cuvinte, le adaugă următorul comentariu : „Oricît de stranie ar părea expresia — «va veni timpul cînd oamenii vor fi cuprinși de furia de a iubi», eu cred că această idee este absolut justă și este resimțită mai mult sau mai puțin de toți oamenii timpului nostru. Este imposibil ca să nu vină epoca în care iubirea, adică adîncul însuși al sufletului, va ocupa în viața oamenilor locul ce-i este hărăzit și va deveni baza relațiilor umane“ (Tolstoi, *La révolution russe, sa portée mondiale,* 1907, p. 118—119). Viața omului își va schimba fața cînd omul nu va mai considera violența organizată drept condiția necesară a vieții sale.

Pînă atunci violența și iubirea („simpatia“) își vor disputa conștiința umană, cum scrie sociologul Gabriel Tarde cercetînd cele trei mari principii sociale : „imitația“, care îi apropie pe oameni, „opoziția“, care îi separă, și „adaptarea“, care aruncă o punte între celelalte două principii și astfel năzuiește spre armonii tot mai ample — adaptarea este armonia naturală. Omul s-a aflat totdeauna, spune Tarde, la o cotitură, a trebuit să aleagă între două drumuri. „Aceste două drumuri au fost cultura înverșunată a egoismului, prin război, antropofagie, sclavie, despotism asiatic, și cultura înverșunată a simpatiei, prin religie, drept, comerț, știință, morală, artă. El n-a ales între ele, ci a luat cînd unul, cînd altul, unindu-le și tăindu-le prin cărări în curmeziș“ (Tarde, *L'opposition universelle,* p. 390). „Cărările în curmeziș“ sînt în realitate de o importanță mai mare decît drumurile însele. Ele reprezintă raportul de recesivitate — legea violenței a primat asupra legii iubirii, dar legea iubirii n-a încetat de a revendica privilegiile ei. Viața omului este, în substanța ei, silința pentru ca iubirea și rațiunea să fie recunoscute ca frîne ale violenței, nu însă ca ele să triumfe, să domine, cum repetă frazeologia obișnuită. Omul gîndește și lucrează spontan în termeni de forță, de violență, nu în termeni morali și juridici. Nenorocirea, înfrîngerea care s-a abătut asupra cuiva, individ sau națiune, nu se explică prin greșelile sale morale, prin „păcatele“ sale, ci prin covîrșirea lui de către forțe superioare. Cît de ușor se confundă puterea morală cu forța violenței fizice, ca și cum numai violența este putere, nu și morala — iubirea și datoria ! Singura legitimare a idolatriei Violenței este caracterul ei dominant. Dar morala este încă o contrapondere recesivă în conștiința poporului și a unora dintre intelectuali. Poporul crede în dreptate și omenie și nu toți intelectualii sînt amorali. Atît este de ajuns pentru a salva o societate.

ANEXA I

LIBERTATE-AUTORITATE [10]

În problematica sa, dualismul *libertate-autoritate* este condiționat de cele două dualisme premergătoare : individ-societate (stat) și „legea violenței“ — „legea iubirii“ și totodată el definește „fenomenul politic“ sau modul de organizare colectivă a oamenilor. Noul dualism împletește cele două dualisme pentru a descoperi esența „fenomenului politic“. De aceea, uneori, teoriile politice au fost clasificate după cum sînt fundate pe ideea de libertate sau pe ideea de autoritate, adică, mai concret vorbind, după cum sînt fundate pe un mod sau altul de a înțelege libertatea și autoritatea, ca și raportul dintre ele. În adevăr, libertatea și autoritatea au fețe deosebite și chiar antagoniste ; apoi, ele pot conviețui în cele mai diferite peisaje umane. Însă totdeauna autoritatea stă în raport recesiv față de libertate. Acolo unde se apelează excesiv la principiul autorității, noi descoperim prezența nemărturisită a voinței înverșunate, chiar anarhice de libertate individuală a unei minorități. Enunțul raportului recesiv dintre libertate și autoritate deșteaptă o nedumerire, căci autoritatea presupune o constrîngere, o întrebuințare a violenței, este dar o necesitate ; pe scurt, libertate-autoritate este o ilustrare concretă a dualității libertate-necesitate. Libertatea și autoritatea, ca în oricare dualism recesiv, se opun, se „neagă“, dar nu se distrug, ci rămîn legate, se întrepătrund și evoluează laolaltă. De aceea, putem fi de acord cu opinia lui J. St. Mill, exprimată la începutul scrierii sale „asupra libertății“ : „Lupta între libertate și autoritate este trăsătura cea mai izbitoare a acestor epoci istorice cu care ne-am familiarizat la început în istoriile greacă, romană și engleză“ (Mill, *La liberté*, 1864, p. 94).

Viața socială și statală nu se pot lipsi de comandament, de constrîngere și autoritate, dacă ne reamintim că legea violenței domină, că omul nu este o „ființă pur socială“, ci un amestec de insociabilitate și sociabilitate, cu dominarea celei dintîi. Omul a rămas animalul rebel, la care conștiința sporită — caracteristica omului — a dat o mare rezonanță „egoismului“ și a stimulat agresivitatea, voința de putere. Societatea s-a conservat prin desfășurarea violenței sale superioare pentru a domina și limita violența anarhică a indivizilor. Dar violența individuală ce este ? Este libertatea originară, „naturală“, elementară. În acest sens, libertatea înscrisă în structura individului este primordială, iar societatea cu autoritatea ei este recesivă. Că autoritatea poate investi pe anumiți indivizi sau anumite grupe cu „prestigiu“ este un fapt care nu ne scoate din cadrul societății. Autoritatea, chiar cea mai personală, este un reflex social și justifică relația intrinsecă dintre libertate și autoritate. Cel investit cu autoritate este mai liber decît ceilalți. Libertatea și autoritatea se dezvoltă paralel. Există o libertate care este rebelă autorității, în sensul că ea tinde să desființeze autoritatea pentru ca să se transforme în *independență*, în afirmarea neîngrădită a individului, în acțiune arbitrară, în bun plac, care este poate dorința, visul cel mai intim al fiecărui individ. Montesquieu declara : „Trebuie să avem în minte ce este independența și ce este libertatea“ (*L'esprit des lois*, C. XI, cap. III). În fața acestei libertăți neîngrădite, autoritatea se constituie ca o putere cu totul străină acelora care o suferă, ca o acțiune violentă *ab extra*. Nu numai la începuturile barbare ale societăților autoritatea este crudă, necruțătoare, ci și ori de cîte ori conducătorii găsesc că cei mai mulți membri ai colectivității nu mai „respectă“ autoritatea, așadar ori de cîte ori autoritatea trece printr-o „criză“ gravă.

Istoria ne dezvăluie două feluri de autorități : o autoritate care nu cunoaște decît violența, dictatul, comanda inflexibilă venită din afară, și o autoritate respectată, fiindcă posedă o valoare intrinsecă și ține seama de conștiințele „supușilor“. Există dar o autoritate care înrobește și o autoritate care „eliberează“, în sensul că îngăduie libertății un cîmp mai larg. Amîndouă autoritățile presupun o forță constrîngătoare, dar în primul caz constrîngerea întîmpină rezistență din partea celor mai mulți dintre indivizi sau cel puțin a celor mai puternici ; în cazul al doilea, indivizii o acceptă în majoritatea lor fiindcă îi recunosc o valoare, o semnificație pozitivă, și atunci constrîngerea din exterioară devine interioară și chiar pare a fi înrădăcinată în ceea ce este mai intim, mai adînc în noi. Așa-numita auto-nomie sau capacitate de a-și prescrie sieși legi, pe care le respectăm, fiindcă ni le-am dat noi înșine, este în realitate un comandament extern care, datorită prestigiului său, este venerat și interiorizat.

Viața umană a pendulat între aceste două feluri de autorități, după cum puterea exterioară a societății sau a statului a fost suportabilă indivizilor și chiar le-a înlesnit dezvoltarea în anumite limite, sau dimpotrivă a fost insuportabilă și au acceptat-o cu resemnare. Autoritatea respectată îngăduie un cîmp mai mare de posibilități spre alegere decît autoritatea groaznică a puterii necruțătoare. Faptul acesta va fi explicat mai jos prin structura voinței individuale care acționează în cadrul societății. Ceea ce se cheamă libertate nu este „independența“, nu sînt posibilități nelimitate, ci este o constrîngere care permite individului să aleagă între cîteva posibilități de viață. Ceea ce se cheamă „autoritar“, în sensul restrîns al cuvîntului, este o situație obișnuită în omenire, în care alegerea se reduce la alternativa „a fi sau a nu fi“. Dacă unele regimuri „autoritare“ sau despotice au fost suportate, explicația este că autoritatea era ea însăși îngrădită de împrejurări, care îngăduiau indivizilor să se „strecoare“, cum prin sită trec și fire ceva mai mari. Oricît de neîndurată, de violentă ar fi o autoritate, ea nu poate încolți pe indivizi decît în rare împrejurări, în alternativa : îngenunchere sau moarte.

S-a spus adeseori că Europa este continentul în care indivizii n-au fost dominați în întregime de autoritatea colectivă, de stat, în care libertatea relativă, în sensul de alegere între mai multe posibilități, a înflorit din antichitate. Karl Joël spune că vechii greci sînt primul popor liber al Europei, fiindcă au știut să impună respectul „legii“ (*nomos*) și mai ales fiindcă au gîndit obiectiv și critic, adică fiindcă au creat filozofia și știința (Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, I, 1921, p. 45). Istoricul Guizot, în opera sa de tinerețe *Histoire de la civilisation en Europe* (1829—1830), operă tradusă în românește de G. Baronzi în 1856, trasează cadrul în care Europa și-a afirmat capacitatea de a lupta pentru libertate în opoziție cu sclavia orientală. Dar să fim drepți. Europa n-a fost și nu este un paradis al libertății, cum Orientul nu a fost și nu este un infern al sclaviei. Sclavia și libertatea au stat alături, fiindcă în regulă generală libertatea unora este plătită cu sclavia celorlalți — firește, prima ca și a doua, pe diferite grade —, iar trecerea de la autoritatea impusă violent la autoritatea „consimțită“ nu este bruscă și netă, așa încît planează asupra omenirii „civilizate“ pericolul regresului. G. Ferrero observă că secolul al XIX-lea a făcut prea multe revoluții și s-a obișnuit prea mult de a confunda violența cu autoritatea, pentru ca să înțeleagă cum trebuie instituția Senatului din vechea Romă, al cărei rol era de a conferi caracterul de autoritate legitimă chiar și groaznicului regim al „imperiului“ (Ferrero, *La ruine de la civilisation antique*, 1921, p. 21). Să nu uităm că omul obișnuit cunoaște „voluptatea de a asculta“, temelia oricărei autorități, plăcere pe care o au toți soldații autentici, plăcerea de a nu fi decît o rotiță într-un vast mecanism. Un reprezentant al socialismului, care a dovedit că știe „să asculte“, crede că voluptatea de a asculta este probabil mai pură decît bucuria de a comanda (H. de Man, *Après coup*, p. 112).

Tema noastră ne impune să urmărim mai amănunțit noțiunile puse în discuție, în primul rînd vom avea de răspuns la întrebarea ce este libertatea, la care vom asocia egalitatea și dreptatea, fiindcă ele formează trinitatea politico-socială cu care ne-am obișnuit în regimul democrat. Numai după aceea vom schița cu amănunte necesare ideea recesivă de autoritate, ale cărei dificultăți logice sînt mai reduse după ce am acceptat că nu există viață socială fără autoritate, fără frîne, fără un sistem de bariere. Stau oarecum față în față, pentru a se tempera reciproc, indivizii care năzuiesc să fie „independenți“, să facă adică tot ce vor și ce le place, și o societate care nu poate exista fără frîne, mai ales cînd aceste frîne asigură, cum s-a întîmplat pînă acum în societățile cele mai „progresiste“, teribila regulă a vieții — dominarea unei părți asupra alteia. Înainte de a face cunoștință cu libertățile concrete, cu aspectele sociale ale libertății, să reamintim concluziile la care a ajuns capitolul „*determinism-libertate*“.

Libertatea umană se realizează la trei niveluri : a) atitudinea inițială a conștiinței, fixarea scopului voit ; b) alegerea mijloacelor ; c) desfășurarea neîmpiedicată, după alegerea mijloacelor, a acțiunii voluntare.

Căci după ce voința s-a constituit prin fixarea scopului și a ales mijlocul sau seria de mijloace, care sînt totodată și scopuri secundare, în vederea realizării scopului principal și inițial, executarea sau realizarea însăși se poate lovi de piedici. Cele două niveluri din urmă ale libertății sînt strîns asociate, fiindcă acela care cunoaște ce piedici sau opreliști poate întîlni acțiunea sa va ține seama de ele la alegerea mijloacelor corespunzătoare scopului. Aproape toate libertățile sociale se raportează la alegerea mijloacelor și la posibilitatea executării de a fi împiedicată, de a se lovi de rezistență. Dar nici primul nivel al libertății nu este lipsit de semnificație majoră. Primul nivel al libertății este înscris în conștiința individului. Nu există altă conștiință decît cea individuală. Libertatea este legată de individual. Dacă individul este factorul dominant, stă în ordinea structurală a realității ca libertatea să domine asupra autorității, care este legată de societate. De asemenea, dacă individul este ca atare liber să facă tot ce-i place, el are nevoie în societate de autoritate. În adevăr, individul este schimbător, este nestabil, neliniștit, expus fluctuațiilor și pericolelor, are în interiorul său un principiu de dezechilibru, de nemulțumire, de lesnicioasă disociere a elementelor psihice, pentru ca ele să intre în noi combinații. „Această caracteristică a făcut necesar un fapt foarte general care a determinat formația particulară a umanității. Acest fapt este, după părerea mea, constituirea autorității“ (Fr. Paulhan, *L'homme et sa condition,* în „Revue philosophique“, 1932, nr. 1/2, p. 16).

Știm că există o societate de dominare și o societate de cooperare ; mai știm că societatea de dominare are rol prevalent, deci că omenirea n-a înjghebat pînă acum o societate pe măsura iubirii, a acordului spontan între conștiințe. Prevalența societății de dominare nu înseamnă primatul autorității, fiindcă autoritatea presupune societatea, iar societatea este recesivă față de individ. Aceasta este justificarea profundă [a faptului] că autoritatea, care, sub cele două forme ale ei, există în societatea de dominare, ca și în societatea de cooperare (firește, în gradații deosebite în cele două societăți), este și rămîne recesivă față de libertate. Libertatea este inerentă, esențială conștiinței (se înțelege, individuale). Orice acțiune voluntară exprimă conștiința ca întreg și de aceea conștiința fundamentează prin structura ei acțiunea voluntară. Precizăm că libertatea este esența conștiinței numai întrucît aceasta este voitoare, deci întrucît ea se raportează cauzal, ca un întreg, la o schimbare viitoare reprezentată în lumina plăcerii. Este o eroare afirmația că, în orice moment, conștiința este esențial liberă. Este inflaționistă concepția „existențialistă“ a lui Sartre că omul este „condamnat“ să fie liber. Bergson, care, de asemenea, era darnic cu libertatea inerentă conștiinței, era mult mai rezervat, fiindcă acorda posibilitatea predominării automatismului. Nu putem fi siliți să fim liberi, ci sîntem liberi numai ori de cîte ori eul întreg se angajează într-o acțiune. Cum nu putem fi siliți să fim liberi, tot așa nu putem renunța la libertate pentru a deveni sclavi. Sclavia, înstrăinarea hotărîrii, acceptarea *oarbă* a disciplinei, pe scurt sclavia voită este rezultatul uluitor, tragic prin urmările lui, al activismului contemporan care promitea la început emanciparea individului pînă la anarhism. Este o noutate „modernă“ de care nu avem de ce să ne felicităm. Mai clar vedea Feuerbach structura și misiunea omului: „Am venit pe lume *fără știință și voință*, dar am venit pentru ca să existe *știință și voință*“ (*Sämtliche Werke*, vol. VI, p. 53).

Individul este așadar liber cînd lucrează cu toată „ființa“ sa, cu o conștiință neîmpărțită. El nu este numai liber, ci și independent, „de capul său“. Stă în natura individului de a fi de sine stătător, de a lucra arbitrar, după bunul său plac. Dar este un fapt tot așa de elementar că individul nu este suveran, nu poate orice, ci există într-o lume care îl limitează. Despre această situație ontologică a individului vom vorbi mai jos și vom scoate din ea toate concluziile ce se impun. Deocamdată ni se impune o observație semnificativă. Dacă voința individului este liberă, cu pretenții de independență și suveranitate, libertatea lui va avea coloritul conștiinței sale, va purta pecetea persoanei sale. Cum este „omul“, așa este și libertatea sa. În acest sens precis, libertatea implică inegalitatea. Unul are o voință energică, altul o voință slabă pînă la abulie; unul se afirmă ca independent pînă la rebeliune insociabilă, un altul primește ușor situațiile de fapt. Oricum, prin tendința ei generală, voința individuală ascultă de legea independenței, de legea puterii, a bunului plac, are în sine capacitatea de a-și da singură „legea“, de a lucra *sui juris*, cum repeta Spinoza. Voința de putere domină, ca atare omul este o ființă insociabilă, agresivă, nefericită din cauza sentimentului slăbiciunii, a „complexului inferiorității“. Dar omul este și o ființă sociabilă și ca atare el consimte să primească *egalitatea* ca un partener subordonat al libertății atunci cînd voința de putere, „independența“ este limitată de exigențele sociabilității. Libertatea ia locul „independenței“ în momentul în care independența principială este limitată tocmai pentru a salva ceea ce se poate salva din „independența“ inițială — libertatea individului alături sau împreună cu libertatea celorlalți indivizi.

Libertatea, care rezultă din limitarea „independenței“, este *legea, dreptul* sau *dreptatea*. Lupta pentru a da legi, a legifera datează de la greci, fiindcă legea este considerată ca deasupra indivizilor, ca sacră, opusă odiosului arbitrar, voinței samavolnice a tiranului. Desigur, și legile pot fi nedrepte, dar atunci lupta reîncepe pentru o lege mai aproape de idealul dreptății. Nu există libertate unde nu există *lege* și *dreptate*. Libertatea mea este libertatea celorlalți și invers; de aceea, nici eu, nici ei nu putem face ce ne place fără ca libertatea tuturor să nu fie în pericol. Este nevoie de o limitare sau de o constrîngere comună sub formă de *lege*; pe scurt, este nevoie de ordine. *Libertatea este ordinea fundată pe lege.* Puterea în serviciul ordinii legale este pacea; puterea fără ordine legală este război, este violență. Nu ignorăm că enunțările noastre se cer nuanțate, fiindcă legea ca atare este numai o condiție necesară a libertății, nu o garanție suficientă. Decide aici modul cum a fost concepută și redactată legea, ca și modalitatea de aplicare a ei pentru a satisface sentimentul dreptății. Dacă prin libertate nu se înțelege „independență“, voința bunului plac, atunci libertatea și egalitatea sînt indisolubil legate, cel puțin virtual, intențional, de o tendință spre consistență sau armonizare. Chiar dacă rămîne — și în realitate rămîne — un rest de inegalitate între indivizi, o așa-numită inegalitate naturală, această inegalitate stă în raport recesiv față de egalitate, și amîndouă, adică egalitatea și inegalitatea, stau în raport recesiv față de libertate.

Nu putem cerceta mai de aproape raportul dintre egalitate și neegalitate. *Declarația drepturilor omului* proclamă în articolul 1 : „Oamenii se nasc și trăiesc liberi și egali în drepturi", iar în articolul 3 arată ce se înțelege prin libertate : „Libertatea constă în a putea face tot ce nu dăunează altora". Socialistul englez Grant Allen propunea o altă formulă a articolului 1 : „Toți oamenii se nasc liberi și inegali. Scopul socialismului este de a menține această inegalitate naturală și de a scoate din ea cît mai mult posibil" (citat de Vandervelde, *Le collectivisme*, ed. nouv., p. 235). Se înțelege că dreptatea și egalitatea cer să se creeze condiții egale pentru dezvoltarea inegalităților naturale. Căci inegalitatea rămîne subordonată egalității, iar egalitatea este subordonată recesiv libertății. În adevăr, egalitatea a ieșit din limitarea libertății sau independenței indivizilor, pentru a garanta tuturor aceeași libertate. Limitarea „independenței" indivizilor este fixată de regula de drept, care atribuie oricărui individ un domeniu în care voința sa este principial independentă de orice voință străină. Repetăm că limitarea „independenței" individuale, pentru a putea astfel crea, odată cu libertatea individului dat, și libertatea celorlalți, nu este o auto-limitare, ci este o constrîngere din afară care emană din societate și se exercită în virtutea autorității acesteia. Afirmația kantiană că individul este autonom sau că își prescrie sieși legea, așa încît voința lui individuală coincide cu voința sa profundă, adevărată, care este voința tuturor sau a „rațiunii practice", este o falsă interpretare a faptului că constrîngerea exterioară se interiorizează chiar cînd ea jenează pe individ și nu are consimțămîntul lui de la început. Putem dar primi definiția dată regulii de drept de către juristul francez Julien Bonnecasse : regula de drept este „un precept de conduită exterioară efectiv impusă sau susceptibilă social și rațional de a fi impusă omului sub presiunea unei constrîngeri de asemenea exterioare, pe temeiul unei autorități constituite, în vederea realizării armoniei sociale prin concilierea respectului și a protecției personalității indivizilor cu salvgardarea și cerințele pozitive ale intereselor colectivității considerată în diversele ei grupări" (J. Bonnecasse, *Introduction à l'étude du droit,* 1926, p. 20).

Înțelegem acum de ce nici o regulă de drept nu este primită într-o colectivitate în mod unanim, adică nu este recunoscută ca pur *rațională.* Se înșeală dar Bonnecasse că orice regulă este impusă din afară ca valabilă „rațional" și deci susceptibilă de a fi considerată de fiecare conștiință ca propria ei regulă, ca o legalitate prescrisă de sine însăși, ca o „auto-nomie". În acest sens, Giuseppe Rensi are dreptate să spună că nu există o consimțire absolut liberă a *tuturor*, că nu există *unanimitate.* În cazul cel mai bun, asentimentul liber este dat de majoritate împotriva unei minorități care nu acceptă liber legea, adică fără constrîngere, fără un act de energie autoritară, fără presiunea ordinului. Majoritatea se impune totdeauna, fiindcă reprezintă forța, nu rațiunea. Rațional este să prevaleze opinia celor luminați și competenți, care totdeauna au fost o minoritate. Însăși *votarea* este dovada că hotărăște puterea numărului, că este adevărat dictonul latin : *sit pro ratione voluntas* (G. Rensi, *Filosofia dell'autorità*, p. 120). Minoritățile se consideră fericite, dacă sînt tolerate, chiar și atunci cînd se înclină în fața autorității majorității. Minoritățile pot fi însă temute, fiindcă pot fi mîine majorități. Apelul obișnuit la „popor" maschează voința, în cazul cel mai bun a majorității, iar în cazul cel mai rău a unei minorități, care a recurs la violență, de a-și ticlui o legitimare prin consimțămîntul „tuturor" — „popor" ține loc de „unanimitate" —, de a crea iluzia raționalității. Oricum, limitarea „independenței" indivizilor duce la libertate, numai dacă limitarea este, în cele din urmă, consimțită de individul matur, conștient, capabil de ceea ce se cheamă rațiune, chiar dacă consimțirea nu este dată de la început. Simpla presupunere că totuși consimțirea va fi dată este uneori periculoasă pentru indivizi. Toate abuzurile „autorităților" pot fi justificate de pretinsa bună intenție a conducătorilor de a educa indivizii să fie liberi. Un asemenea pretext este valabil — cu îngrădiri și aici — numai față de copii și „sălbatici". Repetăm că și în cazul oamenilor maturi și „civilizați" consimțămîntul unanim este și rămîne un vis frumos. În orice problemă, chiar în rîndul celor luminați, se creează o majoritate care consimte și o minoritate care rezistă și cel mult se înclină, dacă nu chiar continuă lupta cu mijloace pașnice sau violente. Trebuie să calculăm totdeauna cu înclinarea spre independență a indivizilor, cu bunul lor plac. În orice regim social își face drum bunul plac al conducătorilor sau condușilor. Publicistul francez Robert de Jouvenel, în celebrul său pamflet *La république des camarades,* scris în 1914, găsea că principiul Republicii franceze nu este simpatia, stima, încrederea, ci camaraderia, adică ceva la mijloc între spiritul de corp și complicitate. „Astfel s-a putut naște un regim curios — acela al bunului plac temperat de relații" *(La république des camarades,* ed. a II-a, 1934, p. 5).

Deși o ființă structural liberă, omul trebuie să lupte pentru cucerirea și conservarea libertății sale. Viața omului este o „luptă" continuă pentru libertate, iar libertatea este o creație continuă de opere. Niciodată libertatea cîștigată nu este asigurată, ci ea este o cucerire de fiecare zi, de fiecare generație. De asemenea, opera libertății nu este niciodată terminată, dacă ea presupune, drept echivalent, o autoritate consimțită, o constrîngere recunoscută valabilă sau rațională. G. Rensi asimilează eronat rațiunea cu pura libertate și irațiunea cu constrîngerea, autoritatea și întrebuințarea forței. Există o libertate rațională, căreia îi corespunde o autoritate consimțită, și o libertate irațională, o „independență" anarhică, egoistă a voinței individuale, care provoacă o autoritate externă, severă, chiar înrobitoare vremelnic, spre folosul individului și sub controlul real al poporului. Căci o autoritate externă înrobitoare, care lucrează arbitrar, neuman, ca și libertatea irațională a individului, nu va educa niciodată voința irațională a individului în spirit uman și rațional, ci o va face mai irațională, împrejurare care explică șubrezenia regimurilor tiranice, chiar dacă ele nu sînt așa de vremelnice cum credea Seneca. Harald Laski, ca și altădată Pericle, definește libertatea ca un act de curaj și de rezistență; de asemenea, el socotește că „prețul libertății este o vigilență eternă" (*Libertatea în statul modern,* p. 45) [11]. Vigilența permanentă se referă nu numai la ceea ce se întîmplă în jurul individului, în mediul său, și amenință prin violență libertatea sa, dar și la ceea ce se întîmplă în chiar conștiința individului. Vigilența are ca obiectiv stricta deosebire dintre libertatea rațională, fundată pe lege, și libertatea irațională a bunului plac, a capriciului. De aceea, adeseori, libertatea este opusă capriciului, arbitrarului; în realitate, stau față în față două feluri de libertăți, care emană amîndouă din esența conștiinței de a fi liberă. Omul este față de om și lup, de care ne temem, opunîndu-i jandarmul pentru a-l intimida, dar și un Dumnezeu. Omul cumulează și păcatul și grația, și libertatea tăriei și libertatea slăbiciunii. „Libertatea trebuie să descopere virilitatea ei. Ea trebuie să învețe să se miște într-o armură și să se apere împotriva dușmanilor săi de moarte. Ea trebuie, în sfîrșit, să învețe, după experiențe amare, că ea a provocat războiul, în loc de a-l izgoni, mărturisind că pacifismul său nu vrea războiul cu nici un preț. Aceasta eu numesc reforma spirituală a libertății“ (Th. Mann, *La victoire finale de la démocratie*, 1939, p. 57).

Putem acum dezvolta al doilea nivel al libertății, după ce a fost atins în discutarea primului nivel. Libertatea este esența voinței, adică a acțiunii în care se manifestă conștiința integrală. Că orice conștiință de sine este liberă, este o tautologie. Fiecare este stăpîn pe voința sa, oricare ar fi formația acestei voințe și oricare ar fi mobilele voinței dominante (egoism, violență) sau recesive (iubire). Dar o asemenea libertate este mai mult o abstracție goală, o voință fără conținut complet, iar uneori este chiar o atitudine de negație, o *noluntas*, o voință de împotrivire. Voința nu se limitează niciodată la fixarea unui scop de realizat. Ea își constituie și mijlocul sau mijloacele. Celui ce îi este foame, și are în fața sa mîncarea, îi este ușoară trecerea de la scop la mijloc. Îi este foame (scopul), mănîncă (mijlocul de a satisface foamea). Dar se poate afla în situația de a alege între felurile de mîncare ce îi pot îndestula foamea. Aceasta este situația celui care, deși flămînd, mănîncă la restaurant, unde i se oferă o bogată listă de bucate, și dispune de fonduri. Dacă costul mîncării nu intră în alegerea mijloacelor de satisfacere a foamei, hotărăsc gustul și tentația culinară. Am ales un exemplu elementar pentru a lumina al doilea nivel al voinței — *alegerea* mijloacelor adecvate pentru realizarea scopului. Exemplul este simplist și fiindcă se referă la un act elementar care interesează mai mult individul ca atare, atunci cînd acesta trăiește în condiții de viață asigurată. Dar un altul se poate afla în situația de înfometat, fără a avea și mijloacele de îndestulare a acestei nevoi primare și imperioase. Satisfacerea nevoii de hrană, ca și satisfacerea celorlalte nevoi elementare, de îmbrăcăminte și de adăpost, pe care le considerăm în genere ușor de îndestulat, sînt o grea problemă socială — o problemă fundamentală a vieții colective. Societatea a fost pentru om o necesitate egoistă altoită pe o vocație de „simpatie“, de atracție a ființelor ce se aseamănă. Al doilea factor, cel recesiv (iubirea), l-a ajutat pe om să suporte o viață socială care i-a adus multe rele și i-a impus suferințe. Viața în societate, ca scop, a trebuit adeseori să găsească cu greu mijloacele de a fi întreținută. Nu știm dacă omul a găsit vreodată că viața socială organizată în stat a fost „cea mai bună posibilă“, cum spunea Leibniz despre lumea prin care trecem fiecare un răstimp mai scurt sau mai lung. Omul este mulțumit dacă statul sau regimul politic sub care trăiește nu este cel mai rău posibil.

Ce înseamnă regimul social care *nu* este cel mai rău posibil ? Este regimul în care individul are la îndemînă mai multe alternative sau mijloace, sau căi, și alege mijlocul cel mai plăcut sau cel mai puțin neplăcut. Omul a visat un stat ideal sau perfect pe Pămînt — este un vechi vis omenesc, de care omul modern se crede mai aproape decît omul antic și medieval — acesta din urmă, poate mai înțelept, a strămutat statul ideal în cer. Omul este o ființă utopistă, care încearcă și în parte izbutește să realizeze utopia sa, fiindcă nu se poate ca viața socială să nu stea și în mîinile indivizilor, cu toată greutatea de a obține unanimitate. Statul cel mai rău nu este acela care exercită o constrîngere asupra indivizilor, care adresează acestora imperative sau interdicții și recurge la violență sau „forță". Statul a făcut și va face aceasta totdeauna, fiindcă violența primează totdeauna asupra iubirii. Cînd se va răsturna raportul recesiv, omul va fi o altă ființă, pe care nici măcar rarele exemplare de sfinți nu ne permit să o întrevedem. Statul cel mai rău este acela care nu lasă indivizilor decît o alternativă : îngenuncherea, înrobirea sau moartea ; este acela care nu recunoaște ca remediu decît pilula cea mai amară ; este acela care permite individului o existență abjectă, chiar cînd este pe placul conducătorilor vremelnici. Este trist că există atîția oameni care se simt bine și în abjecție, numai fiindcă au unele satisfacții animalice. Marea luptă politică a omului european s-a dat pentru a spori posibilitățile de alegere ale individului, adică de a reduce constrîngerea sau de a o primi ca justă, rațională, în condiții pe care le vom înșira mai jos. Eliberarea omului constă în sporirea alternativelor, în înmulțirea posibilităților de a fi fericit, avînd ca țintă perspectiva ca fiecare să fie fericit în modul său propriu, și mai presus de orice în reducerea obstacolelor ce stau în calea realizării scopului prin mijlocul ales.

Am numit *constrîngere* alegerea mijlocului celui mai neplăcut pentru a realiza scopul în sine totdeauna plăcut. Să nu credem însă că în toate celelalte cazuri există o lipsă totală de constrîngere, adică o alegere absolut liberă a mijloacelor. Individul nu trăiește niciodată în viața socială ca într-un paradis. Uneori trăiește chiar în infern și mai adeseori se mulțumește cu purgatoriul. Purgatoriul este ascultarea de legi, este acceptarea restrîngerii mijloacelor pentru a face posibilă conviețuirea. Montesquieu, a cărui operă *L'esprit des lois* este o bună introducere în ideea de libertate, cunoaște două feluri principale ale libertății : a) a face numai ceea ce permit legile ; b) a fi protejat împotriva legilor tiranice. Cele două înțelesuri nu sînt atît de deosebite, dacă prin ascultarea de lege nu se înțelege ascultarea de orice fel de lege, chiar de aceea făcută anume să mutileze viața individului, să-l facă să lucreze împotriva intereselor sale, împotriva fericirii sale. Numai dacă legea coincide cu voința indivizilor, a asculta de lege înseamnă a fi liber. Concepția modernă, liberalistă, de la J. J. Rousseau pînă la Kant, a trăit în iluzia că legea care comandă indivizilor, în genere că Statul care constrînge a ieșit din acordul voințelor individuale, că el este produsul autonomiei sau al autolegislației, că Statul este statul indivizilor. Un nobil deziderat este transformat în realitate. Niciodată o lege, și cu atît mai puțin Statul, păzitorul legilor, n-au luat naștere din consimțămîntul *tuturor* indivizilor, ci totdeauna unii indivizi sau unele grupe au făcut legi pentru toți. A fost o fericire dacă în locul unei unanimități inexistente a legiferat o majoritate mai înțeleaptă, adică a fost o binefacere dacă forța întrebuințată a fost spre folosul celor mai mulți. De aceea, omenirea a preferat un regim care garanta libertățile cetățenești împotriva abuzurilor statului, în așteptarea unui Stat care să fie emanația tuturor cetățenilor, așteptare utopică, dar permisă de raportul recesiv. Căci nu este o adevărată unanimitate aceea pe care o propune Rousseau în *Contractul social* : este exclusă din comunitate minoritatea care nu participă la constituirea „voinței generale". Unanimitatea obținută prin excluderea și la nevoie prin executarea sau lichidarea minorității pare a fi ușoară ; în realitate, este un păcat ce va fi odată ispășit.

Așadar, libertatea în sensul obișnuit este acțiunea care se desfășoară în cadrul, pe căile și cu mijloacele fixate de legi. Em. Durkheim, partizan al unei concepții sociocentrice, pe linia lui Comte, adică al unei teorii care subordonează individul unei abstracții, societății, duce la extrem sau răstoarnă un adevăr ușor de recunoscut ; în chestia libertății și societatea are de spus un cuvînt hotărîtor, fiindcă individul este liber în și prin societate. „Nimic nu este mai fals decît acest antagonism, pe care prea adesea am vrut să-l stabilim între autoritatea regulii și libertatea individului. Dimpotrivă, libertatea (înțelegem libertatea justă, aceea pe care societatea are datoria de a o face respectată) este ea însăși produsul unei reglementări. Eu nu pot fi liber decît în măsura în care altul este împiedicat de a profita de superioritatea sa fizică, economică sau alta, de care el dispune pentru a înrobi libertatea mea și singură regula socială poate pune stavilă acestor abuzuri de putere" (Durkheim, *Division du travail social,* p. III-IV). Ultima propoziție ne dă de gîndit. Ea vorbește de stăvilirea „abuzurilor de putere" prin regula socială. Se știe că orice putere este înclinată să abuzeze, iar societatea poate chiar impune o regulă a ei printr-un act abuziv. Pentru anarhist, toate regulile, legile sociale, toate autoritățile sînt abuzive. Idealul este absoluta „independență" a individului, lipsa de orice îngrădiri care nu decurg din consimțămîntul spontan al indivizilor. P. Kropotkin încheie conferința sa din 1896, nețină, dar tipărită (este o diferență între a vorbi și a scrie) : „Dacă vreți, ca și noi, ca libertatea întreagă a individului și prin urmare viața sa să fie respectată, vrînd-nevrînd veți ajunge să respingeți guvernarea omului de către om, oricare ar fi forma pe care o ia ; sînteți siliți să acceptați principiile Anarhiei pe care le-ați înfierat atîta timp. Trebuie atunci să căutați cu noi formele unei societăți care să poată realiza mai bine acest ideal și care să pună capăt tuturor violențelor ce ne revoltă" (*L'anarchie, sa philosophie, son ideal,* 1896, p. 58-59). Printre cei vechi, sofistul Hippias, deformînd cuvintele lui Pindar că „legea este regina lumii", exclamă că „legea este tiranul oamenilor" (Platon, *Protagoras,* 337 d). Iar gînditorul creștin Epifanes, în opera sa *Împotriva sectelor* (III, 2, 9), afirma despre concepția lui Democrit : „Spunea că legile sînt o rea născocire și că înțeleptul nu trebuie să se supună legilor, ci să trăiască liber" (Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker,* vol. II, ed. a V-a, p. 129).

În citatul din opera lui Durkheim o semnificație hotărîtoare o are recunoașterea barierelor „legale“, adică a exercitării puterii publice, căci nu există lege neîmputernicită chiar împotriva Puterii, ceea ce adeseori este o simplă farsă. Esențialul îl vom găsi în altă parte. Opreliștile nu se raportează la Puterea ca atare, la Puterea publică, ci la acțiunile indivizilor care abuzează de Puterea publică. Acest abuz este totdeauna posibil fiindcă ușor găsești o justificare aparent socială. Ne aflăm aici în fața unei teribile realități — indivizii în desfășurarea voinței lor de putere se lovesc de opreliștile Puterii statale, de obstacolele ridicate de societatea organizată și în genere de realitatea care ne îngrădește de pretutindeni. Omul se mișcă printre opreliști mai întîi fizice ; el nu poate orice, cu toată persistența credinței magice în puterea cuvîntului și a gestului. Omul trăiește într-o lume materială cu legi irefragabile. Dar omul trăiește și într-o lume socială, care îi opune barajele anonime ale obiceiurilor, ale regulilor de conduită morală și juridică. Cum observa J. St. Mill, opinia publică poate exercita o presiune asupra conștiințelor uneori mai puternică decît o lege înscrisă în cod. Toate aceste opreliști stau în calea executării unei decizii, adică a mijlocului ales, dacă decizia nu este de acord cu prevederile sociale. Lupta pentru libertate este lupta împotriva opreliștilor pe care „rațiunea“ indivizilor nu le aprobă. „Rațiunea“ indivizilor consimte numai pentru acele condiții care fac viața suportabilă și nu fac imposibilă o viață ceva mai fericită. Pe scurt, lupta pentru libertate este în fond lupta împotriva unei libertăți absolute, împotriva arbitrarului irațional, a desfășurării neîngrădite a „independenței“ indivizilor și colectivității, este lupta pentru anumite garanții și frîne acceptate liber. Libertatea este o limitare precisă a sferelor de acțiune, o limitare prin lege și îmbrățișată de indivizi ca expresie a *dreptății*. De aceea, nu putem admite o „dreptate“ care se realizează prin sacrificarea libertăților individuale, prin tiranie, decît cel mult ca un subterfugiu tolerat pentru scurtă vreme și pentru domenii limitate.

Ceea ce în ordinea politică se cheamă libertate și egalitate se realizează la cele trei niveluri, dintre care cel dintîi este fundamental, deoarece totdeauna conștiința este liberă, iar cel din urmă, împiedicarea executării acțiunii, este cel mai important, fiindcă simpla libertate principială a conștiinței nu are nici o semnificație reală, dacă voința este împiedicată să treacă la executare. Al doilea moment sau nivel ne arată, în procesul alegerii mijloacelor în vederea scopului, pînă la ce punct scopul se poate realiza fără inhibiții. Vom cunoaște acum, pe scurt, aceste libertăți, care sînt asociate cu tot atîtea egalități și cu tot atîtea garanții ale libertăților și egalităților. Principalele libertăți ale societăților democratice moderne [12] vor fi înșirate în ordinea apariției lor istorice.

Cele dintîi libertăți cucerite sînt așa-numitele *libertăți civile* sau cetățenești, de care beneficiază indivizii, „particularii“ în cadrul colectivității. Aceste libertăți protejează și garantează persoana fizică și proprietatea ei. Englezii, care au dobîndit cei dintîi în Europa aceste libertăți, se folosesc de termenul *habeas corpus*. Dar persoana și proprietatea ei sînt apărate și garantate numai dacă există o lege, în fața căreia toți sînt egali și la care apelează cel care a fost daunat în libertatea sa fizică şi în avutul său. Libertatea civilă se asociază cu egalitatea în faţa legilor, cu dreptul fiecăruia de a cere protecţia tribunalelor. Egalitatea în faţa legilor este o cucerire ceva mai tîrzie şi ea poate exista, cu latitudinea de aplicare temperată, şi într-un regim absolutist cum era ţarismul. Libertăţile civile, asociate cu egalitatea în faţa legilor, sînt precare dacă nu li se adaugă o altă libertate — *libertatea politică,* participarea celor ce au obţinut libertăţile civile la facerea şi modificarea legilor care protejează pe cetăţeni împotriva abuzurilor puterii. Participarea se face în genere indirect, prin reprezentanţi în parlamente, diete, congrese etc., şi atunci ea se fundează pe libertatea de vot sau de alegere a reprezentanţilor, a mandatarilor. Libertăţile civile şi politice sînt solidare şi se sprijină reciproc. Se poate chiar spune că lupta politică pentru a influenţa facerea legilor este fundamentală. Cea mai mare revoluţie în conştiinţa politică europeană a fost descoperirea că legea nu vine de sus, ci este o creaţie a omului — omul poate desface ceea ce el a făcut. Omul este activ în facerea legilor, fiindcă este un cetăţean liber. Lupta politică esenţială s-a dat pentru lărgirea dreptului de vot la întreg poporul, adică la toţi cetăţenii conştienţi şi deci capabili de voinţă. „Votul universal" este un deziderat realizat, după revoluţia din 1848, treptat în diferite ţări pînă la revoluţia rusă din 1917. Înainte votul era cenzitar, adică rezervat celor ce posedau un anumit venit constatat în urma numărării populaţiei (censului). Astfel, cea mai mare parte din populaţie era ţinută departe de viaţa politică. Ea suporta legile pe care le făceau cîţiva. Dacă valoarea votului a fost compromisă, vina o poartă însuşi cetăţeanul care a terfelit libertatea conştiinţei sale [13]. Votul universal a fost instituit avînd drept criteriu nu averea, ci persoana, conştiinţa omului. Cel ce nu votează sau votează fără conştiinţa răspunderii compromite libertăţi pe care le va aprecia prea tîrziu, cînd le va pierde.

Alături de libertăţile cetăţeneşti şi politice, apărate de legi pozitive, există o altă grupă de drepturi cu contururi neprecise, numite *libertăţile individuale,* care n-au nevoie să fie codificate în legi, fiindcă ele privesc conştiinţa fiecăruia şi de aceea ele se rezumă în termenul de „libertate de conştiinţă". Ele pot fi numite şi drepturi absolute, fiindcă ele au fundamentul în persoana sau în conştiinţa individuală. Aceste libertăţi au fost numite şi *libertăţi naturale,* fiind considerate inerente naturii umane şi de aceea au fost proclamate solemn ca „drepturile omului" sau ca „drepturi naturale". Dreptul natural, cu origini în filozofia veche, mai ales în stoicism, este o idee dezvoltată de moderni încă din epoca Renaşterii (Joh. Althusius, Hugo Grotius etc.) pînă în epoca mai nouă în mari mişcări sociale cu răsunet istoric : în *Declaraţia de independenţă* americană (iulie, 1776) şi *Declaraţia drepturilor omului şi cetăţeanului* franceză (august, 1789). Amîndouă mişcările afirmă că oamenii se nasc liberi şi egali, oarecum ca un drept înnăscut. Teoria „drepturilor naturale" are o fundare *apriorică,* pur raţională, ca şi cum drepturile ar exista în natura indivizilor, independent de poziţia lor în colectivitate ca cetăţeni. „Drepturile omului" sînt drepturi de origine socială şi presupun societatea care recunoaşte şi apără aceste drepturi. Omul nu se naşte liber, cum vedem la copil, ci devine liber în şi prin societate. Şi acum urmează o precizare ce restabileşte adevărul „dreptului natural". Omul nu ar deveni liber dacă nu ar avea în „natura" sa capacitatea de a voi. Societatea nu este nimic fără indivizi, dar individul este puțin — dar un puțin esențial — în afară de societate.

Ideea de „drept natural" este dar o interpretare metafizică, imaginară a unui fapt uman primar. Cea dintîi cucerire și cea mai importantă în cîmpul drepturilor individuale sau de conștiință este *libertatea religioasă* [14], pe care n-a cunoscut-o trecutul greco-roman și medieval. Libertatea religioasă este un rezultat al Reformei lutherane și al luptelor acesteia cu Contrareforma catolică. Reforma proclamă prioritatea conștiinței credincioase în interpretarea Bibliei, fără intermediul tradiționalist al bisericii. Marele cîștig al sîngeroaselor războaie religioase este *toleranța religioasă,* nu în înțelesul ofensator de îngăduință silnică, ci în sensul de respectare a libertății de a crede, a libertății cultului; pe scurt, a libertății conștiinței interioare. Ceea ce s-a recunoscut conștiinței religioase, s-a recunoscut conștiinței în genere, pe planul convingerilor și opiniilor științifice, politice, morale, artistice, cu strictele îngrădiri impuse de ordinea publică.

J. St. Mill, în opera atît de prețuită de el, *Despre libertate,* în care însă argumentarea se fundează pe utilitate, nu pe ideea de drept natural (*op. cit.,* p. 111), așază în fruntea libertăților individuale, care scapă controlului statal, libertatea de a gîndi, libertatea de discuție, de manifestare a convingerilor prin scris și vorbă (nu este totdeauna același lucru a scrie și a vorbi), în sfîrșit libertatea de asociere pentru a cultiva convingerile și opiniile. Este o necesitate pentru bunăstarea intelectuală a speciei libertatea de opinie și de discuție, fiindcă de aceasta depinde bunăstarea ei materială și morală. Mill știe că nu toleranța, ci dimpotrivă intoleranța este naturală speciei; de aceea, toleranța nu a fost aplicată niciodată fără îngrădiri și excepții. Calvinismul, care apela la conștiința interioară a credincioșilor, a fost adeseori intolerant și crud, dar cînd a fost lovit el însuși s-a făcut apărătorul pasionat al toleranței, al libertății de conștiință. Este omenesc, prea omenesc a monopoliza pentru sine libertatea de conștiință și a o răpi celorlalți, dar soarta se poate întoarce și persecutorii de ieri vor implora ei înșiși toleranță.

Mill, Spencer, Laski și alți gînditori englezi, datorită unei aversiuni naționale împotriva exceselor guvernamentale, au apărat împotriva controlului statal libertatea unei sfere personale inviolabile, pe care ei o reduc la trei puncte : a) forul interior sau conștiința, adică libertatea de a gîndi și libertatea de a exprima gîndirea — libertăți de nedespărțit; b) libertatea de a avea gustul său, adică de a-și rîndui viața după plac; c) libertatea de a se asocia pentru obiective inofensive. Toate trei se rezumă în principiul : să fim liberi de a căuta fiecare binele în felul său propriu. „Singura libertate care merită acest nume este aceea de a ne căuta propriul nostru bine în felul nostru propriu, atît timp cît nu încercăm de a priva pe ceilalți de al lor și de a împiedica silințele lor de a-l dobîndi" *(La liberté,* p. 114). Dacă un om se crede îndreptățit să cumpere ghetele pe măsura sa, de ce să i se conteste dreptul de a-și face viața pe măsura caracterului său? De asemenea, Mill știe prea bine că lumea modernă are tendința de a lărgi puterea societății asupra individului și de a nivela gîndirea. Cum am recunoscut în altă parte, nu individualismul a triumfat în gîndirea modernă, ci etatismul, tirania statului pseudoprovidențial. Fenomenul de statolatrie a timpului nostru are antecedente vechi, iar exagerările individualiste sînt numai reacții cu slabe rezultate împotriva valului irezistibil de dominare a socialului. S-a zis că idealul modern nu este pasărea ce zboară de pe o ramură pe alta, fără să dea seama nimănui, ci este albina devotată stupului. Așa va fi poate cînd omenirea va atinge o treaptă de perfecție care va cere stabilitate. Dar sîntem departe de a fi o specie perfectă. Mai degrabă este adevărat contrariul. Cîtă vreme genul omenesc nu a atins gradul de perfecție, trebuie să existe opinii diferite și deci feluri diferite de a trăi. „Specia umană nu este infailibilă ; adevărurile ei nu sînt, cele mai multe, decît jumătăți de adevăr ; unitatea de opinie nu este de dorit, afară numai dacă nu rezultă din compararea cea mai liberă și cea mai completă a opiniilor contrare ; diversitatea de opinii nu este un rău, ci un bine, atîta timp cît omenirea nu va fi mult mai capabilă decît este astăzi de a recunoaște toate fețele diferite ale adevărului ; iată tot atîtea principii care sînt aplicabile deopotrivă felului de a lucra al oamenilor, ca și opiniilor lor“ (Mill, *op. cit.*, p. 192-193).

Libertățile înșirate pînă aici nu istovesc toată sfera libertății. O ultimă mare libertate a fost numită *socială* sau, mai concret, *economică*. Cum ar putea să fie ocrotită persoana și proprietatea ei dacă persoana nu posedă nimic, dacă ea reprezintă neavuția, sărăcia într-o lume în care avuția singură este o garanție de „independență“ și de libertate ? La ce folosește dreptul de vot dacă cel ce votează este sărac și este nevoit să-și vîndă votul, uneori pe nimica toată, sau dacă el este expus propagandei scrise sau vorbite a celor bogați și corupători ? La ce folosește libertatea de a gîndi și discuta dacă sărăcia silește pe cel ce nu este un erou la cele mai umilitoare pactizări, la vînzarea gîndirii, a vorbei, a condeiului ? Burghezia a făcut din proprietatea particulară suprema garanție a independenței individuale. De aceea, toate constituțiile elaborate de revoluția franceză, chiar aceea iacobină, sub Robespierre, din 1793, respectă proprietatea, cel mult lovită de impozitul progresiv, măsură iacobină îndrăzneață pe atunci, dar devenită demult banală. Principiul burghez al libertății numai prin independență economică a determinat transformarea proprietății agricole privilegiate, fundamentul feudalismului, în proprietate de drept comun neprivilegiată, pe care o poate avea oricine dacă dispune de bani. Țăranul, pînă atunci iobag al pămîntului, care înainte era un monopol aristocratic, devine un om liber, dar fără pămînt. Libertatea formală, propusă de burghezie, apărea țărănimii ca o spoliere, ca o stare mai rea decît iobăgia. De aici luptele continue ale țărănimii pentru „împroprietărire“.

Dar sfera de predilecție a activității capitalist-burgheze este industria, în care s-a operat din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea pînă în vremea noastră o adevărată revoluție continuă. Aceeași libertate civilă, juridică și individuală a lăsat pe cel sărac la discreția capitalistului industriaș, care a creat marea întreprindere, fabrica în care muncitorii, fără altă avere decît brațele lor de muncă, au fost, cel puțin la început, exploatați cu o cruzime uimitoare, ca și cum ei nu ar fi oameni și creștini ca și patronii lor [15]. Marea industrie burgheză a făcut totul pentru a dovedi că libertatea stimulează pe unii, asigurîndu-le mari profituri, dar expune exploatării pe muncitori. Această situație nesănătoasă a determinat clasa muncitoare să se despartă de burghezie și să se organizeze în vederea luptei nu numai prin vot, dar și prin greve și amenințări cu revoluția. S-a confirmat ușor că sub numele de libertate burghezia a mascat un nou privilegiu, analog celui aristocratic, privilegiul Banului (Guido de Ruggiero, *(Stòria del liberalismo económico*, 1925, p. 50-51). Burghezia are totuși o scuză : credința optimistă că de bogăția unora profită toți și că „libertatea economică", libertate de întreprindere și de exploatare a tuturor forțelor naturale sau omenești, va duce de la sine la „armonizarea intereselor". Doctrinarul acestei teorii „liberiste", Adam Smith, scrie opera sa *Bogăția națiunilor* (1776) într-un moment istoric în care „libertatea economică" nu produsese încă efectele ei groaznice de dezumanizare a muncitorilor manuali. Era în logica concepției burgheze a libertății prin proprietate particulară o consecință revoluționară — liber este numai proprietarul, iar lucrătorul va deveni liber numai cînd va deveni și el proprietar. Se agita înaintea ochilor lucrătorilor mirajul că prin muncă „cinstită" pot deveni și ei proprietari sau liberi, dar burghezia nu putea face cu entuziasm aproape nimic în această direcție de teama de a pierde ascendentul asupra muncitorilor și deci posibilitatea de a-i exploata. Totuși erau multe lucruri bune de făcut în această privință ; sporadic s-a făcut din lucrător un asociat al patronului, fără a periclita bunul mers al întreprinderii. Exista însă o soluție ce părea mai simplă : a expropria pe proprietar și a socializa mijloacele de producție, adică proprietatea exploatatoare. Dar soluția nu era atunci deloc simplă.

Viitorul social va fi al unui regim care să asigure o adevărată liberare economică fără a răpi celelalte libertăți. În cele din urmă, putem admite măsuri constrîngătoare în domeniul economic, dar nu în domeniul spiritual. Este revoluția mijlocul cel mai bun și direct de a ajunge la treapta unei umanități mai libere în demnitate ? Revoluția nu trebuie să sperie un spirit obiectiv, dar același spirit trebuie să acorde că revoluția nu are în ea însăși bagheta magică a construcției, care postulează colaborarea benevolă, nesilită a tuturora. Revoluția are numai bagheta magică a distrugerii. De cîtă abilitate inteligentă și de cîtă răbdare vigilentă este nevoie pentru a realiza cel mai îndrăzneț vis al omului — să ocrotească libertatea economică, viața elementară a fiecărui individ și să asigure o „independență" reală omului !

Capitolul „istoria libertății" are eroii și martirii, învinșii ei. Dar nu ne interesează acum cei care au luptat pentru libertate și au biruit sau au fost învinși, ci ne interesează aceia care au vrut să scrie „istoria libertății" și și-au dat seama că sarcina este mai presus de puterile lor dacă va fi atacată pe toată întinderea vastului ei front. Mai demult, francezul Jules de Lasteyrie începe o *Istorie a libertății*, mai recent enciclopedistul englez Lord Acton concepe în tinerețe planul aceleeași istorii, dar, după o lungă muncă de documentare, renunță la executarea planului. Istoriografi cu ambiții mai modeste au izbutit să taie drumuri și să se orienteze în stufișurile de fapte ale acestei probleme care ține de viața omului ca nici o alta. Benjamin Constant a lăsat studiul *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes,* care poate fi consultat și astăzi, iar elevul lui Croce, Guido de Ruggiero, a cercetat formele moderne ale liberalismului în Franța, Anglia, Germania și Italia. Dacă ne mulțumim cu o schiță, putem ieși la capăt.

Unde a pîlpîit o conștiință, s-a născut și o revendicare de libertate. În ipoteticul început al omenirii nu credem că individul nu însemna nimic, ci totul era neîndurata autoritate a grupului social și a șefilor. Tocmai severitatea autorității — e bine să repetăm — ne dezvăluie realitatea libertății individuale ca manifestare anarhică de independență. Nu este deci o prejudecată individualistă opinia lui Mill că în societățile care se constituie domină spontaneitatea indivizilor și de aceea principiul social trebuie să dea lupte grele pentru a impune regulile ei și pentru a controla impulsurile sale (*La liberté,* p. 201). Disciplina era atunci absolut necesară pentru a asigura libertatea grupului în fața agresivității celorlalte grupe mai disciplinate. Omenirea s-a născut odată cu grupările antagoniste, dar fiecare interior solidară. Înăbușirea libertății individuale nu este un fapt prim, ci un rezultat greu obținut. Primul pas după eliberarea unui grup dat de autoritatea grupurilor străine este eliberarea, în chiar interiorul grupului, a unor indivizi, plătită însă cu subordonarea celorlalți. Libertatea la origine nu este individuală, ci libertatea unui subgrup și ea constă într-un privilegiu, într-o imunitate. De aici iau naștere luptele între clase [16], între aristocrați și democrați la greci, între patricieni și plebei la Roma, unde se ajunge la un prototip de tranzacție : plebeii erau reprezentați de tribuni cu drept de veto.

Libertatea, ca fenomen interior grupului, începe sub forma de privilegiu, deși mai tîrziu, în epoca modernă, lupta pentru libertate va fi lupta împotriva privilegiilor. Epoca culminantă a libertății-privilegiu este evul mediu, feudalitatea. Dar privilegiile aparțin subgrupelor sau categoriilor sociale. Statul este fărîmițat în subgrupe privilegiate cu imunități, scutiri și drepturi : privilegiile nobililor, clerului, comunelor, apoi ale corporațiilor meșteșugărești, de unde vor porni revendicările burgheze care de la început se modelează după principiul privilegiului fundat pe proprietate sau avere. Burghezia, luptînd împotriva privilegiilor medievale, caută să obțină un fel de universalizare a principiului privilegiului, adică năzuiește să dobîndească privilegii de care ar trebui să profite toate păturile sociale sub forma de libertăți civile și individuale. Să nu ne închipuim că individul încadrat în grupele privilegiate este înăbușit. Evul mediu, ca și antichitatea, număra personalități și era gata să aprecieze orice inițiativă care întărea grupul. În antichitate, în cadrul Statului, al Cetății, individul se putea afirma, uneori cutezător. „Libertatea omului grec constă în aceea că el se inserează ca membru al întregului, al Cetății *(Polis)* și legii ei“ (W. Jäger, *Paideia,* 1936, p. 247). Ceea ce aduce nou burghezia, în revendicările ei liberale, este o fundare universal umană, fundarea libertății pe persoana omului. Fundarea este exprimată sintetic pe „dreptul natural“, care ia poziție împotriva oricărei tiranii, și de aceea „dreptul natural“ este acceptat și de catolicismul în luptă cu monarhia absolutistă, care limitează privilegiile bisericii sprijinindu-se pe noua clasă în ascensiune, pe burghezie. De altminteri, însuși creștinismul subliniază valoarea omului ca spirit, dar ca spirit care este membrul unei comunități pămîntești cu origine în lumea divină. Creștinismul apără libertatea omului ca creștin sau ca aspirant la „Cetatea lui Dumnezeu".

Ideea modernă de libertate nu are o structură unitară, ci ea se dezvoltă pe două linii care tind să se întîlnească și să se întărească mutual într-o sinteză mai cuprinzătoare. O primă formulă a libertății continuă ideea medievală a libertății-privilegiu, libertate apărată de „parlamente". „Istoria parlamentelor ne arată că privilegiul era la baza tuturor instituțiilor franceze în 1789" (Paul Perrier, *L'unité humaine, histoire de la civilisation et de l'esprit humain,* vol. I, 1931, p. 352). Parlamentul a avut un rol în unificarea Franței prin înțelegerile impuse între provincii și orașe. „Pînă la sfîrșit, parlamentarii din Paris și provincii s-au arătat ostili noutăților, ținînd morțiș la privilegiile lor, și atașați de abuzuri, intoleranți" (Perrier, *op. cit.,* p. 351). Ideea burgheză de privilegiu are tendința de a face să profite de privilegiu, imunitate și scutire un număr cît mai mare de cetățeni. Privilegiile se obțineau printr-un pact între un suveran dătător de privilegii și supușii, beneficiarii privilegiilor. De aceea, libertatea se prezintă ca o apărare împotriva puterii monarhice abuzive și apoi împotriva statului. Aceasta este formula engleză a libertății, garanția împotriva tiraniei Statului — este libertatea față de autoritatea statului. Libertatea este asigurată de contra-forțe care participă la Puterea statală pentru a împiedica abuzurile. În cadrul libertății, ca privilegiu generalizat, indivizii se pot dezvolta liber ; de aici un pronunțat individualism englez, persistent pînă astăzi. Pînă la revoluția franceză, constituția engleză, deși fundată pe jocul privilegiilor, este modelul constituției liberale, așa cum o considera un Montesquieu. După revoluția din 1789, Franța trece în fruntea mișcării de emancipare a omului.

Continentul european, sub conducerea Franței, reprezintă o altă formulă de libertate, formulă pregătită de nivelarea socială produsă de monarhia absolutistă. În Anglia, monarhia absolutistă a durat puțin, fiindcă grupele privilegiate i s-au împotrivit necontenit, iar după revoluția din 1688 chiar au desființat-o, impunînd o așa-numită „monarhie constituțională", mai mult decorativă, care nu s-a mai atins de privilegiile celor avuți. Pe continent, vechile clase privilegiate nu rezistă absolutismului, în schimb noua clasă, care începe să beneficieze de privilegii, burghezia, nu înțelege să aibă față de monarhie o poziție de inferioritate, care fatal era mai accentuată decît aceea a nobililor, și de aceea, în cele din urmă, după o critică a vechiului regim și o anticipare ideologică a altuia superior, înlocuiește monarhia cu republica prin mijloace violent revoluționare. Ideologia burgheziei franceze revoluționare se inspiră din „dreptul natural" și ca atare fundează egalitatea și libertatea pe persoana omului în genere. Întreg secolul al XVIII-lea, în Franța, gîndirea burgheză sapă ideea de privilegiu, iar privilegiații se prind în acest joc și ajung să îmbrățișeze uneori naiv și imprudent, ideea de egalitate. „Sub influența filozofilor, a lui d'Argenson, Montesquieu, Rousseau, Mably, Raynal, ideea de egalitate pătrunde pretutindeni în secolul al XVIII-lea. Literatura și teatrul o propagă pe întrecute. Privilegiații sînt primii care aplaudă îndrăznelile din

Mariage de Figaro. Regina se îmbracă în păstoriță și face să i se construiască o fermă la Trianon, regele se îndeletnicește cu meșteșugul de lăcătuș. Diferitele clase se regăsesc în reuniunile mondene și saloane, la Academie, unde talentul oamenilor ridicați de jos eclipsează vechiul prestigiu al celor mai mari nume ale Franței. Nobili, preoți, ofițeri și burghezi primesc aceeași lecție de egalitate în lojile masonice" (Perrier, *op. cit.*, p. 352).

Rezultatul revoluției burgheze este crearea unui nou privilegiu, al banului, care în principiu este la dispoziția oricui „muncește cinstit", dar în realitate este cucerit de cei îndrăzneți și fără scrupule. Totuși, însăși ideologia burgheză depășește acest rezultat profund nemulțumitor prin ideologia sa, care deschide o nouă perspectivă — libertatea prin identificarea individului cu poporul și a poporului cu Statul. J. J. Rousseau, în *Contractul social,* reprezintă noua formulă : individul este liber atunci cînd a transformat libertatea naturală în libertate civilă, adică în momentul cînd voința sa individuală devine „voința generală", „suveranitatea poporului". În formula lui Rousseau, echivocă structural, era cuprinsă și concepția socialistă a statului ca emanație a voințelor individuale și garanție a libertăților individuale, ca și concepția dictatorială a unui Stat deasupra indivizilor, un stat care înghite individul și-i suprimă libertatea sub pretextul că el, Statul, reprezintă „voința generală". De aceea, H. Laski respinge energic ideea de libertate creată prin identificarea cu Statul, cu voința colectivă, care ține să fie considerată „partea cea mai bună din noi", și fundează libertatea pe concepția engleză a lipsei de constrîngeri externe și a puterii statale exercitată condițional, nu după bunul plac, nu prin dictatura unei minorități.

Soluția de durată este statul ca creație a voinței indivizilor conștienți și cu simțul răspunderii, după ce s-a renunțat la unanimități imposibil de realizat fără represiuni sîngeroase și după ce s-a acceptat coexistența majorității și minorității. Într-un regim de libertate, voința minorității nu este înăbușită, ci cel puțin o parte din ea trece în hotărîrile majorității. Legea făcută de o majoritate nu este în întregime o satisfacere a intereselor ei, ci este și o îngrădire, o subordonare a voinței ei, fiindcă, în chiar propriul ei interes, ea are în față o minoritate care, cu totul nesatisfăcută, va continua lupta. De aceea, o lege votată de guvernanți va fi o binefacere nu numai pentru cei ce au votat-o, dar și pentru tot poporul. Aceasta este condiția primordială a unei legi — să valoreze pentru toți, chiar dacă ea maschează interesele unei oligarhii. O doctrină a libertății va recunoaște totdeauna necesitatea,în cazuri excepționale, a dictaturii în sensul roman, de instituție constituțională, temporară și limitată la executiv. Dictatura romană se deosebește și de tirania greacă, detestată nu numai de intelectuali, dar și de mase, precum și de imperialismul cezarian care suprimă republica și deschide o eră de lungi suferințe pentru toate popoarele subjugate, cu slabe compensații.

Aruncînd o privire înapoi, constatăm următoarele momente esențiale ale libertății ca fenomen social : într-o primă fază, libertatea este un *privilegiu* al unor categorii sociale, la început al învingătorilor asupra învinșilor, apoi al nobililor și clerului asupra oamenilor de rînd și credincioșilor; în cele din urmă, acest privilegiu este cîștigat și de burghezie, de meseriașii de la orașe, de negustori, de intelectuali liber profesioniști.

Burghezia luptă pentru libertatea ei, dar duce lupta cu o doctrină care recunoaște „dreptul natural“ la libertate oricărui om, ca om, deci poporului întreg, și ajunge astfel la teoria „suveranității poporului“. Ideea de „suveranitate a poporului“ duce la votul universal și deci la afirmarea tuturor claselor sociale. Burghezia credea că ea personifică toate clasele neprivilegiate, deci întreg poporul, și această credință era sinceră la început. Dar prin victoria burgheziei, puterea ei crește repede și în mari proporții, datorită noii economii liberiste, fundată pe capital, îndeosebi pe capitalul industrial, investit în manufacturi și fabrici, și fundat pe tehnica științifică. Toate aceste succese ale burgheziei capitaliste îi dau iluzia atotputerniciei și o fac surdă și nepăsătoare față de suferințele produse de exploatarea muncitorimii. În coasta burgheziei capitaliste, dar cu mijloacele teoretice și sociale ale libertății burgheze și ale votului universal, primit în cele din urmă, după revoluția din 1848, de burghezie, se organizează ca partid muncitorimea, ținută departe de „privilegiile“ burgheze. Democrația liberală burgheză este denunțată ca ipocrită și condamnată să fie înlocuită cu democrația socială. Părea că noua putere a burgheziei se va termina, din lipsa unei coeziuni interioare, din cauza rivalităților materiale individualiste, mult mai repede decît s-au terminat puterile tradiționale. Dar odată cu liberalismul burghez a crescut robust naționalismul și prin naționalism burghezia a căpătat un prețios aliat. Naționalismul a apărut la momentul oportun ca să salveze liberalismul burghez. Întreaga cultură s-a impregnat de naționalism, care a izbutit să destrame internaționalismul socialist [17]. Mișcarea socialistă s-a scindat după națiuni.

Factorul recesiv, autoritatea, a fost tratat implicit în problema dominantă a libertății. Formula sănătoasă, reală este autoritatea în libertate și pentru libertate, autoritatea fundată pe încrederea poporului și pe rațiunea celor mai luminați. Ludwig Stein, care la începutul secolului nostru a cercetat mai de aproape problema autorității, într-un moment de criză a autorității, apără convingerea sa că autoritatea este principiul progresului social, mijlocul de realizare a celor mai înalte scopuri umane. Autoritățile se schimbă, dar autoritatea rămîne, fiindcă ea este principiul regulator al impulsurilor umane. „Nici o cultură fără autoritate“ (L. Stein, *Der Sinn des Lebens. Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart,* 1904, p. 262).

Există trei stadii ale autorității; ele marchează evoluția istorică și treptata sublimare a omenirii: a) autoritatea fundată pe teama de pedeapsă și violență, ajutată de instinctul imitației; b) autoritatea mai blîndă, dar totuși crudă, fundată pe credință și venerație oarbă; c) în sfîrșit, autoritatea fundată pe convingere motivată, pe rațiune, nu pe credința oarbă, necritică. „Cel mai înalt grad de ascultare, de care este capabil un om de cultură, și nu numai acesta, constă tocmai în aceea că ne supunem autorităților nu din teama de pedeapsă, dar nici, cum vrea coloritul religios, din speranță și răsplată, fie în lumea de dincolo din partea lui Dumnezeu, fie în lumea de aici din partea statului; în sfîrșit, nici din pură prudență și calcul, cum vrea Spinoza, ci din înțelegerea și din convingerea că autoritatea și cultura sînt o pereche de noțiuni care se promovează și se condiționează una pe alta“ (L. Stein, *Einführung in die Soziologie,* 1921, p. 440). Autorul repetă după aproape douăzeci de ani și deci după primul război mondial, cînd se agravează criza autorității, ceea ce afirmase în vremuri de pace și de securitate neîntîlnite pînă atunci și încă mai puțin după aceea.

Să nu uităm nici o clipă că autoritatea este un principiu tributar libertății. Libertatea este ea însăși generatoare de autoritate. Fără libertate nu există autoritate, cum nu există nici negarea libertății, sclavia, cu sora ei teama. Amîndouă se dezvoltă în cadrul libertății parțiale. Omul este opera propriei sale libertăți, secundată de autoritatea corespunzătoare treptei de libertate. Superioritatea libertății constă în rodnicia, în dărnicia ei. Libertatea este singura virtute care lasă deschisă poarta tuturor celorlalte virtuți, dar, vai, și a viciilor și actelor de violență care, mulțumită libertății, întronată la putere, încep prin a gîtui pe propria lor mamă. Unde nu există libertate, nu există generozitate, nu există toleranță, ci există numai arbitrarul cîtorva care sfîrșesc prin a se executa între ei. Libertatea este cea mai sigură garanție a dreptății, păcii și culturii. Niciodată poporul, lăsat să voteze liber, potrivit voinței sale permanente, nu trecătoare și pasionale, nu se hotărăște pentru absolutism. Dacă cumva poporul a făcut acest nefericit pas, împotriva înțelepciunii sale profunde, absolutismul îi răpește posibilitatea de a reveni, de a se răzgîndi, posibilitate care poate fi prevăzută ca inevitabilă. „O idee extremă nu este primită niciodată decît de o minoritate omogenă; pentru ca ea să poată domina, trebuie ca minoritatea omogenă să pună mîna, singură, pe putere. Sufragiul universal face imposibil așa ceva“ (G. Ferrero, *L'unité du monde,* ed. a IV-a, p. 145). Un stat se afirmă și se întărește în individualitatea sa cu atît mai mult cu cît indivizii se simt mai liberi. Libertatea statului este de nedespărțit legată de libertatea indivizilor componenți ai statului. Înțelegem acum de ce statul modern și-a sporit puterea pînă la statolatrie. Așa ceva era posibil numai ca un fenomen paralel al individualismului, al libertății individuale, al autonomiei conștiințelor.

ANEXA II

NAȚIONAL-SUPRANAȚIONAL [18]

Dualismul național-supranațional are sarcina de a răspunde la o întrebare de mare semnificație umană: libertățile umane găsesc oare o garanție suficientă pe plan pur intern, național, sau ele reclamă o necesară întregire pe plan internațional?

Cît timp națiunile sînt suverane în mod absolut și ca atare nu cunosc o instanță supranațională, care să prevină și să împiedice prin legi de valoare internațională conflictele armate, pe scurt, cît timp națiunile suverane sînt în stare de război, libertățile democratice pot fi ușor suspendate sau suprimate în numele „legii supreme“, care este „salvarea patriei". Adăugăm că dualismul național-supranațional, sub forma conștientă și radical consecventă, este de dată relativ recentă. El s-a cristalizat în secolul al XVIII-lea, după o pregătire mai intensă începînd cu Renașterea (secolele XV și XVI), și a primit formula pregnantă în secolul al XIX-lea și la începutul secolului nostru. Este marea întrebare pe care sfinxul istoriei o pune omului prezent. Totuși, dualismul însuși nu este o creație modernă, ci este îndelung pregătit și are antecedente care merg pînă la începutul nebulos al societății umane. Dualismul recesiv național-internațional este foarte tînăr și foarte bătrîn. Căci omenirea nu începe ca o societate universală, unitară, care treptat se sfărîmă în grupe mai mici, în „națiuni". Societatea umană debutează în grupe mici, în „hoarde", și treptat se integrează în grupe tot mai mari pînă la națiunile de astăzi. Nimic nu ne dă dreptul să credem că procesul de integrare s-a oprit.

Aici trebuie să facem un popas și să precizăm în ce constă noul dualism recesiv. Am vorbit înainte de integrarea sau unificarea grupelor mici în grupe tot mai mari pînă la națiuni. Se crede că și națiunile, printr-o evoluție continuă, printr-o interacomodare progresivă, datorită instituțiilor cu misiune supranațională, se vor sublima în supranaționalism, într-o colectivitate universală, în unitatea armonioasă a tuturor oamenilor. *Respingem hotărît, ca utopică, trecerea națiunilor, printr-un proces continuu interior lor, la o unitate supranațională.* Națiunile, prin ele însele, tind să rămînă izolate, antagoniste, „imperialiste", în numele „suveranității" lor necondiționate. *Respingem totodată un supranaționalism care, venit din afară, va nega, va distruge națiunile, după ce le va fi slăbit și neutralizat.* Desigur, supranaționalul este antinațional, dar cu o funcție recesivă față de naționalul dominant, fără de care el rămîne o vorbă goală. Supranaționalul presupune constitutiv naționalul. De aceea, supranaționalul organizează din afară naționalismele ca un principiu recesiv, subordonat, dar investit cu o valoare superioară.

Cum sînt organizate naționalismele de către supranațional ? Supranaționalul presupune că în însuși interiorul naționalului s-au creat condiții favorabile care vin înaintea acțiunii supranaționalului și care tind să creeze noi structuri naționale. Principalul factor care ajută acțiunea supranaționalului este *individul* conștient, responsabil și doritor să-și apere libertățile, rezemat pe organizații corespunzătoare (instituții supranaționale, partide, ligi, congrese etc.). Misiunea supranațională a individului rezultă din rolul său dominant într-un dualism important, pe care l-am cunoscut dinainte. Societatea este „opera oamenilor", adică a indivizilor. Dacă libertatea individuală va găsi întărire în organizația supranațională, este de așteptat ca individul să nu înceteze de a lucra în acest sens.

Vom cunoaște acum mai amănunțit ce înseamnă „națiune" și în ce constă rolul ei istoric important în viața istorică modernă. Latinii cunoșteau termenul de *„natio"* în sensul de astăzi, dar ei cunoșteau și un sens mai concret, etimologic (*nasci* = a se naște). Astfel, ei vorbeau de tot felul de animale sau „națiuni" (de exemplu, *nationes equorum* = soiuri de cai etc.). Termenul exact corespunzător celui de astăzi, la cei vechi, era acela de *patria* (grecește — *patris*), în care se subliniază filiația după tată (pater). Patria este „țara părinților“ sau „străbunilor“. Grecii vorbeau de „constituția politică a părinților“ (pàtrios politeia) sau de „legea părinților“ (pàtrios nòmos) (W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos,* 1940, p. 386). Termenul antic corespunzător supranaționalului era „cosmopolitic“, și el a rămas pînă astăzi alături de „internațional“, fiecare primind după întrebuințare și după accentul evaluării un subînțeles sau altul. Am preferat pe acela de supranațional, care îmbrățișează toate nuanțele recesive față de național.

În adevăr, supranaționalul, nu internaționalul, este termenul recesiv opus naționalului și în genere grupului mai mic existent la început. Convingerea noastră este că, deși omenirea începe cu grupări modeste, acestea n-au fost niciodată absolut închise, lumi cu totul izolate, afară numai dacă izolarea n-a fost impusă de condiții externe, geografice — despărțirea prin mări, munți și în genere distanțe. Preistoria ne documentează mari mișcări de popoare și de rase dintr-o epocă în alta. Omenirea este dată, cel puțin virtual, de la început, și social, nu numai sub raport biologic. Izolarea unui grup întreține o umanitate meschină, egoistă, o simplă coexistență, care, totuși, are în sine tendința de a stabili contacte prin comerț, acest străvechi mijloc de intrare în relații, prin imitația tehnicilor și chiar prin război. Independența supranațională se manifestă în pace, ca și în război, în colaborare, ca și în rivalitate. Individul ce aparține unui grup a avut totdeauna referință la o realitate, din care se puteau împărtăși indivizi ce aparțineau altor grupe, la *natura* însuflețită sau nu, la bunurile ei utile oamenilor, la produsele muncii omenești. Totdeauna grupul uman a cunoscut amîndouă tendințele, dar factorul gregar, referința la propria grupă a rămas dominantă, iar factorul contrar a fost și a rămas recesiv. Fiecare epocă a avut formula proprie de raport dintre grupe și supragrupă, dintre *polis* și *cosmopolis,* dintre național și supranațional.

Nu numai factorul recesiv, supranaționalul, s-a precizat istoric, pe măsură ce națiunile s-au format și dezvoltat, dar însăși națiunea cunoaște o îndelungată evoluție pînă la așezarea ei modernă. Cei doi termeni s-au dezvoltat corelativ. Cele două potențe sociale se exercită de la origine asupra indivizilor grupați. Același individ este legat strîns de un grup, dar el se raportă, direct sau nu, la alte grupe sau cel puțin la alte valori din care se împărtășesc și alte grupuri. De aici, îndeosebi la omul modern, sfîșierea conștiinței între datoriile față de grupul său și datoriile sale „umanitare“, de aici, cum s-a spus, astăzi națiunea stă în raport antagonist cu civilizația. Marea sarcină a omenirii prezente este găsirea unui echilibru mai stabil între naționalism și supranaționalism, *primul păstrînd prioritatea tradițională.* Pe națiune sau pe patrie s-a fundat eterna dușmănie a oamenilor. Se va răsturna vreodată raportul recesiv, va fi vreodată omenirea o unitate în care națiunile sau grupările mai mici, oricare ar fi ele, se vor subordona? Va cunoaște omenirea „revoluția copernicană“ în raportul național-supranațional? Unii nu îndrăznesc să dorească această revoluție, cum nu îndrăznesc să dorească realizarea unui vis frumos; alții nici nu vor să dorească și sînt fericiți în cadrul restrîns al națiunii. Dar nu dorințele, ci realitățile au ultimul cuvînt. Procesul de integrare a omenirii este cel mai măreț spectacol al preistoriei și istoriei. Pașnic, prin consimțămînt și interes, sau războinic, prin violență, omenirea s-a unificat. Călătoriile, explorările, colonizările sîngeroase au unit lumea, adică au pus în contact pe toți oamenii. Nu mai există un grup uman absolut izolat. Dar contactele dintre grupe, chiar cînd nu s-au făcut prin lupte de supunere, nu au apropiat interior oamenii. În izolarea lor ancestrală, oamenii au cultivat prea mult ceea ce îi despărțea pentru ca să vadă clar ceea ce îi unea. O conștiință umană este cu atît mai fină, mai adînc rezonatoare, cu cît ea percepe în sine ceea ce apropie pe om de om și-l face „frate“ întru „omenie“, adică întru cele mai bune calități ale omului, în ciuda avatarurilor istorice.

Supranaționalul se justifică, chiar în epoca noastră de „mistică naționalistă“, prin trei motive aproape de aceeași putere : 1) garantarea libertăților individuale în cadrul autorității statale postulează un supliment de garanție supranațională ; 2) indivizii sînt puternic colorați de factori supranaționali de ordin moral și cultural, iar națiunea a fost nevoită să recunoască aceste cerințe în morală (conștiință) și în știință, deși ele au jenat-o și chiar au periclitat-o ; în orice caz, valoarea umană a unei națiuni crește în proporție cu toleranța față de elementele supranaționale din conștiințele luminate ; 3) națiunile se integrează [19] din nevoia de a garanta propria lor independență, nu numai libertatea cetățenilor ei.

Mișcarea de drept internațional, de arbitraj este puțin operantă, fiindcă ea rămîne la discreția națiunilor. Faptul de la care trebuie să plecăm totdeauna este disproporția de putere și chiar de valoare a celor doi termeni. Supremația naționalului nu poate fi contestată de nimeni. Mai degrabă se pune la îndoială chiar rolul recesiv, subordonat al supranaționalului. Sentimentul național are energia și adîncimea unui instinct ; sentimentul sau mai degrabă ideea supranațională a ieșit din reguli empirice, din dureroasele experiențe omenești, din greutățile de care s-a lovit viața națională (Fr. Rauh, *Études de morale*, p. 222). Aceasta se constată și în faptul că dreptul public cere fiecăruia să aibă o națiune, să aparțină unei patrii. Așa-numiții „apatrizi“ sînt o excepție, apar ca o monstruozitate socială.

Națiunea este unul din agregatele sociale, una din posibilele grupări ale oamenilor ; ea este însă gruparea care a triumfat asupra celorlalte, după ce ea a străbătut mai multe etape. Națiunea, cea mai tînără dintre grupările sociale, nu este cea mai slabă, iar sentimentul național nu este cel mai puțin viu. Dimpotrivă, puternicul său elan este întărit de originea sa recentă. Vocabularul obișnuit asociază strîns națiunea de popor și sînt doctrinari care nu fac deosebire între națiune și popor, ca de exemplu Kurt Stavenhagen, în opera *Das Wesen der Nation* (1934). Limba noastră dispune și de termenul de „neam“, în care se confundă popor și națiune. Ce este națiunea ? Simpla întrebare ne sperie. Toți cei care au încercat să definească națiunea, patria, poporul s-au declarat descurajați. Ele sînt noțiuni fluide, plastice. Națiunea este un *„proteu“*, spunea unul din doctrinarii „naționalității“, Herder. Ea se înfățișează ca un curcubeu de înțelesuri, fiindcă ori de cîte ori am crezut că am descoperit *indiciile* esențiale ale națiunii apare o excepție care face dubioasă definiția. Max Weber, în opera postumă *Grundriss der Sozialökonomik* (p. III), propune să renunțăm, în cercetările științifice, la acest termen care ne scapă printre degete ; națiunea este un „nume colectiv“, nu un termen științific. Totuși, „națiune“, „popor“ stau pe buzele tuturor și au o covîrșitoare importanță pentru viața noastră. Deci națiunea trebuie să aibă un sens, fie și aproximativ, care să nu fie amenințat de excepții.

Națiune și popor (sau etnic) sînt uneori confundate, dar ele rămîn distincte. Etnicul este o noțiune de ordin biologic ; națiunea este o noțiune de ordin istoric. Termenul popor are trei înțelesuri principale, dintre care cel din urmă este cel mai general. 1) Popor este orice grămadă de oameni, fără nici o diferențiere a calităților lor, ca de exemplu în expresia : „în piață, la biserică, la primărie etc. s-a adunat mult popor“, adică oameni de tot felul. Acesta este sensul, ca să zic așa, „vulgar“. 2) Popor este populația „de jos“, așa-numita „plebe“ sau „gloată“, termeni cu o întrebuințare arbitrar peiorativă. Totuși, obiectiv, acest înțeles este încă valabil, dacă prin popor se înțelege clasa neprivilegiaților, ca în expresia : „lupta dintre popor și boieri“. 3) Îndeosebi sub influența revoluției franceze, care i-a transformat pe toți în „cetățeni“, popor a dobîndit sensul de totalitatea locuitorilor, de întreaga „populație“ sau „poporație“. La Florența de altă dată exista distincția dintre *„pòpolo minùto“* (poporul de jos) și *„pòpolo gròsso“* (poporul de sus). „Democrația consistă tocmai în a voi să nu mai existe umili și dezmoșteniți, nici simpli ; consistă în a voi ca tot omul să facă parte din popor“ (Jules Romains, *Pour l'esprit et la liberté,* 1937, p. 28—29).

În sensul general, poporul este legat de un anumit ținut, de o „țară“, de un teritoriu. Giuseppe Rensi susține că „nu există popor“, dacă prin popor se înțelege o entitate căreia i se atribuie voință, gîndire etc., ca în expresiile obișnuite și de efect : „poporul s-a pronunțat“, „voința poporului“ sau „sufletul poporului“ — aceasta din urmă introdusă de romantism contra abstracției raționaliste a „omenirii“. Dacă nu sîntem victima nominalismului, trebuie să recunoaștem că „popor“, ca și „omenire“ se reduc la indivizi — pînă aici nominalismul are dreptate —, dar indivizii au anumite caractere comune, care sînt tot așa de reale ca și indivizii. Fără caracterele comune, abstracte, indivizii se golesc de orice conținut, ei devin „abstracții“.

Dacă au existat totdeauna popoare, adică indivizi cu anumite caracteristici comune, n-au existat totdeauna națiuni. Antichitatea a cunoscut „patrii“, cu o sferă mai restrînsă („orașe“) sau mai vastă („imperii“). În evul mediu, naționalitatea desemna „originea“ unui grup sau altul, de exemplu de studenți la o universitate (mai ales a Parisului). Aproape toți cei care s-au ocupat de instabilul termen de „națiune“ au recunoscut că, în sensul de astăzi, el este destul de nou și că el presupune o uniformitate politică, economică și culturală, la realizarea căreia au lucrat în parte monarhia absolutistă în lupta ei de unificare împotriva anarhiei medievale, în parte, și mai ales, revoluția franceză în numele libertății și egalității. Națiunea este legată de mișcarea democrată modernă. Ea s-a format însă, ca unitate puternică, recurgînd la procedee care uneau violența de la început cu justiția (relativă) de la sfîrșit. „Unitatea se face totdeauna brutal — reunirea Franței de nord și a Franței de sud a fost rezultatul unei exterminări și al unei terori continuate timp de aproape un secol“ (E. Renan, *Discours et conférences*, p. 285). Din fericire, trecutul istoric al României nu cunoaște aceste mijloace de creare a unității naționale.

Un aspect delicat al realității sociale numită „națiune“ este găsirea indiciilor, criteriilor, caracterelor constitutive ; pe scurt, găsirea substratului ce explică *unitatea* națiunii. S-au invocat diferite substrate : rasa. limba comună, interesele comune, afinitatea religioasă, geografia sau teritoriul comun, necesitățile militare. Alții și-au dat toate silințele să descopere excepții la fiecare din substratele invocate drept criteriu al unității naționale. Nu era deloc greu să se descopere excepții. Există o aceeași națiune, cu diferite rase sau limbi materne (de exemplu, Elveția) ; există, în schimb, națiuni diferite, cu o limbă comună (Norvegia și Danemarca [20] sau sîrbii și croații) ; există națiuni diferite pe aceeași unitate geografică (Spania și Portugalia) ; așa încît, națiunea determină teritoriul, geografia, nu invers. Națiunea nu mai are o legătură prea strînsă cu religia, deși chiar în timpul nostru sîrbii și croații se opun datorită religiei (primii sînt ortodocși, ceilalți sînt catolici) ; de asemenea, indienii (brahmani) și pachistanezii (mahomedanii). Aceste indicii sau criterii sînt considerate de ordin „material“, tangibil ; chiar și factorul religios devine „sensibil“ dacă este privit în organizarea lui în biserică pe temeiul unui anumit cult. În genere, printre factorii „materiali“ sau „existențiali“ primul loc îl ocupă rasa și limba, îndeosebi limba maternă, căci poate exista și o limbă de simplă comunicare externă între națiuni cu limbă proprie. Precizăm că prin rasă nu înțelegem o noțiune precisă, ci numai o înrudire de origine cu factori predominanți.

În fața concepției care fundează unitatea națională pe factori „materiali“ stă concepția care pune accentul pe factorul conștiință, pe adeziune, pe mărturisire intimă, pe un act spiritual și moral de co-apartenență, act care nu este pur individual, fără o adîncă înrădăcinare în viața emotivă a individului. Adeziunea individuală este comună mai multora ; ea este puternică, aproape instinctivă. Cel mai cunoscut exponent al teoriei morale a unității naționale este E. Renan, în celebra conferință ținută în 1882 — *Ce este națiunea ?* „O națiune este pentru noi un suflet, un spirit, o familie spirituală care rezultă, în trecut, din amintiri, din sacrificii, în prezent, din dorința de a continua să trăiască împreună. Ceea ce constituie o națiune nu este a vorbi aceeași limbă sau a aparține aceluiași grup etnografic, ci este a fi făcut împreună, în trecut, lucruri mari și a voi să facem încă în viitor“ (*Discours et conférences,* p. IV). Dacă la factorul spiritual, care reclamă totdeauna o continuă verificare a autenticității sale, se adaugă factorii „existențiali“, complexul cîștigă în putere și adîncime. Pentru Kurt Stavenhagen, influențat de fenomenologie și existențialism, națiunea este o *comunitate*, nu o *societate* (deosebirea, se știe, aparține lui Tönnies), o comunitate în care indivizii sînt legați intim printr-un sentiment de solidaritate, manifestat într-o tradiție de valori, prin ceea ce el numește ideea că sîntem „noi“ *(Wir-Idee)* și că împărtășim aceleași valori. „Aceasta înseamnă că asupra apartenenței decide «mărturisirea», care vorbește în sentimentul de solidaritate și se manifestă fățiș în tradiție“ (K. Stavenhagen, *Wesen der Nation,* 1934, p. 95). Fr. Rauh consideră naționalismul ca un sentiment adînc, ca un instinct, care este alimentat de altesentimente, dar în sine există independent de orice justificare. „Sentimentul național există independent de orice principiu de legitimitate“ (*op. cit.*, p. 209). În adevăr, oamenii iubesc națiunea independent de guvernul ei. Am cunoscut pînă aici națiunea numită de unii culturală (*Kulturnation*), adică națiunea în care coapartenența este fundată pe cultură, în sensul cel mai general al acestui termen uzat. Cultura națională este sentimentul de solidaritate, de coapartenență fundat pe anumite elemente tradiționale, adică pe voința de continuare a grupei, voință existentă în trecut, în prezent și în viitor. Națiunile moderne tind să încoroneze coapartenența culturală întărită de sentiment prin autoritatea statului, fundată pe suveranitate și instituții administrative și juridice democratice.

Ne-a preocupat mai mult națiunea în scopul de a înțelege importanța pe care ea a dobîndit-o în viața noastră socială și individuală de un mai bine de un secol încoace. Naționalismul a pătruns întreaga cultură. Chiar și manifestări spirituale care păreau că rezistă „naționalizării“ au fost și ele integrate național. S-a vorbit, sfidînd bunul simț și acceptînd absurdul, de o matematică, de o fizică etc. germană, franceză sau engleză, ca să nu mai vorbim de filozofie. Naționalizarea filozofiei este marele eveniment cultural al secolului al XIX-lea. Naționalismul este asemenea pretinsului eter imponderabil, care pătrunde pretutindeni, este forța din care decurge și în care se rezolvă ponderabilul. El este noul principiu care a luat locul fanatismului religios și care sub numele de „principiul naționalităților“ a sfărîmat lumea în unități suverane ce se urăsc și sînt gata să se încaiere pentru a hotărî care va domina pe celelalte, care va fi „stăpînul lumii“. Fanatismul religios, ca și cel național, este un „imperialism“, o „voință de putere“, o manifestare a violenței[21]. „Ceea ce astăzi se numește patriotism este de cele mai multe ori numai îndrăzneala minciunii naționale, conjurația mică sufletește a mărturisirii anticreștine ; trebuie să urmărești avantajul propriei națiuni fără a ține seama de binele statului vecin. Cu o astfel de deviză orice iubire de patrie a încetat de a fi ceva, prin care cineva se poate educa invocînd legea morală“ (Rudolf Goldscheid, *Reine Vernunft und Staatvernunft*, 1918, p. 38).

Independența națiunilor, proclamată de revoluția franceză ca o condiție a libertății și a demnității umane, a dus la intoleranță și luptă pentru supremație. Prezentul a adus ca tristă noutate ruinarea civilizației prin hipertrofia naționalului. Ideea de națiune și de civilizație s-au dezunit (L. Romier, *Nation et civilisation*, p. 108). Naționalismul s-a născut din umanitarism, din năzuința de a dezrobi popoarele asuprite. Revoluția franceză a asociat intim naționalismul și umanitarismul, dar în cele din urmă naționalismul a devenit un pericol pentru integritatea omului și o forță ce exclude și disprețuiește umanitarismul. N-a fost totdeauna așa. Istoria ne documentează că în toate epocile a existat o depășire a patriei sau „națiunii“ spre orizonturi mai vaste, spre umanitate. În lumea greco-romană, omul ca atare, dincolo de patrii și de condiții sociale, n-a fost niciodată uitat. Cum ar fi fost altfel vechea cultură, creatoarea și prototipul umanismului ? Cosmopolitismul cinicilor și mai ales al stoicilor a impregnat dreptul roman. Adeseori au fost repetate cuvintele lui Cicero : *caritas generis humani* (*De Finibus*, V, 23), iubirea de oameni. Cum ar fi luat naștere în lumea veche, ca ultimă supraviețuire a ei, cea mai umană religie — creștinismul, religia iubirii omului dincolo de deosebirile de limbă, rasă, condiții sociale? [22] Creştinismul revarsă asupra unei lumi în descompunere torentul de umanitarism care alimentează toate mișcările de „înfrățire" a oamenilor nu numai în Dumnezeu. Evul mediu mai că nu cunoaște națiunile, ci trăiește în universalismul umanitar al creștinismului, singurul principiu spiritual de unificare a unei lumi fragmentată pînă la anarhie. Istoria recunoaște că invazia triburilor germane în Imperiul roman a adus cu ea principiul de diferențiere în naționalități a popoarelor moștenite de universalismul creștin de la universalimul Imperiului roman. De la dislocarea Imperiului lui Carol cel Mare, Europa s-a divizat în țări care vor deveni națiunile de mai tîrziu sub acțiunea unificatoare a noilor monarhii absolutiste. Anglia și Franța sînt cele dintîi state unificate care pregătesc apariția națiunilor moderne, fără a exclude totuși perspectiva universalistă creștină. *Este nevoie de un nou universalism, în locul celui creștin, un universalism mult mai vast, care, deocamdată, este numai o perspectivă.*

Națiunea și Umanitatea sînt cei doi poli ai Umanismului și Renașterii care deschid epoca modernă (vezi Hedwig Hintze, *Nation et humanité dans la pensée des temps modernes*, în „Revue d'histoire moderne", janvier-février, 1933; și de același, vezi *Der nationale und der humanitare Gedanke im Zeitalter der Renaissance,* în „Euphorion", vol. XXX, Burdach-Heft, 1929). Legătura intimă între națiune și supranațiune (umanitate) continuă în cultura europeană pînă dincolo de a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În secolul al XVII-lea, epocă de triumf a Contrareformei catolice, tendința „cosmopolită" este vizibilă pretutindeni. Londra, Paris, Roma, Hanovra, Berlin, Petersburg comunică între ele în cultul noii științe a naturii. „Societățile savante", de curînd înființate, rivalizează în activitate științifică și întrețin relații cu toți savanții timpului și fac schimb de vederi. Dar secolul al XVIII-lea face mai mult decît oricare epocă dinainte, ca și după aceea, din națiune un receptacol al omenirii. M-me de Staël, în *Considérations sur la Révolution française,* spunea că „națiunea este o invenție a secolului al XVIII-lea". Adevărul este că termenul de națiune se găsește în *Enciclopedie,* dar cu un conținut mai șters. În schimb, strălucește cuvîntul de „patrie", ca simbol al luptelor pentru libertate. Revoluția franceză este opera „patrioților", care consacră, în același timp, naționalismul și liberalismul. Nu numai Franța, care este avangarda noului spirit supranațional, dar și Germania are mișcarea ei literară și umanistă cu Lessing, Herder, Goethe și Schiller. Herder, care proclamă că „umanitatea este singurul nostru scop" și condamnă „orbirea națională", visează o „alianță a *națiunilor cultivate* contra atotputerniciei trufașe", o „alianță pacifică", și stigmatizează ca o barbarie „lupta sîngeroasă a patriilor". Kant, în opera din 1795, *Pentru pacea veșnică,* se declară, sub influența revoluției și a iluminismului, adeptul unui „federalism al statelor libere", idee anticipată de marele pacifist al Renașterii, Erasmus, iar cu unsprezece ani mai înainte, deci înainte de revoluție, el susținea în *Idee a unei istorii universale din punct de ve-*

dere cosmopolitic că istoria urmărește să realizeze planul naturii de a unifica specia sub raport civic.

Revoluția franceză, care a proclamat „principiul naționalităților“ și a trezit la o viață mai liberă toate națiunile Europei, a provocat în Germania o reacțiune patriotică împotriva cuceririlor napoleoniene și deci împotriva ideilor umanitariste franceze. Prin romantismul reacționar, ea a făcut să triumfe simțul istoric al culturii pur naționale prin cunoașterea comorilor artistice ale poporului. Însuși Herder este promotorul acestor „voci ale națiunilor“, care din armonioase vor deveni strigăte de ură și război. Treptat, ideea de națiune cîștigă din terenul ce părea solid cucerit de umanitate. În Franța, conținutul umanitar al națiunii nu s-a pierdut niciodată. Socialismul francez [23], cu Saint-Simon și Enfantin, urmărește o „reorganizare a societății europene“; literatura, cu Lamartine și Victor Hugo, păstrează cu fervență polaritatea națiune-supranațiune. Victor Hugo, în discursul din Camera deputaților (iulie, 1851), făcînd apologia revoluțiilor franceze, pe care le consideră sintetic „Revoluția omenirii“, crede că edificiul social al viitorului vor fi „statele unite ale Europei“ (Hintze, *op. cit.*, p. 32). De asemenea, marii istorici francezi, Edgar Quinet și Jules Michelet, unesc națiunea și omenirea încercînd să apropie Franța și Germania. Ernest Renan, nu numai în scrisoarea către un amic din Germania (1879) speră în „reconcilierea celor două jumătăți ale spiritului uman“ (*Discours et conférences,* p. 48), dar nu desparte niciodată națiunea și umanitatea, întrevăzînd „confederația europeană“. „Națiunile nu sînt ceva etern. Ele au început, ele vor sfîrși. Probabil confederația europeană le va înlocui“ (*op. cit.*, p. 308—309). Anatole France, care continuă spiritul secolului al XVIII-lea, vestește în lunga prefață la opera *Jeanne d'Arc* reînvierea „arzătoarei carități a genului uman“, proclamată odinioară de conștiința latină.

Tendința spre sîngeroasa supremație în secolul al XIX-lea și mai departe în secolul al XX-lea a națiunii n-a izbutit să înăbușe aspirația supranațională. Există nu numai o frazeologie comună tuturor națiunilor, în care se vorbește cu emfază de „civilizație și omenire“, ci există și mișcări mai concrete de pace și arbitraj. Ele au dat faliment în 1914. Dar încă mai dureros a fost falimentul „Internaționalei“ socialiste, al unei mișcări cu răsunet în mase și în rîndul intelectualilor. Falimentul „Internaționalei“ socialiste a dezvăluit adîncimea răului produs de naționalismul șovin, antiuman, dar nu a marcat moartea spiritului supranațional. Poate că „Internaționala“ socialistă avea tara că ținea să se afirme în cadrul națiunilor date istoric fără să fi încercat schimbarea din interior a naționalismului. Sarcina epocii noastre este crearea unei ordini supranaționale. Cum s-ar putea crea o asemenea ordine? O soluție, care pleacă de la naționalismul dat, ar fi cucerirea lumii de către o mare putere și controlul de către aceeași putere a universului, în care vechile națiuni vor accepta o disciplină superioară, așa cum provinciile de altă dată s-au integrat, adeseori prin violență, într-o națiune. Emery Reves crede că „pentru prima dată în istoria umană o singură putere poate cuceri și dirija lumea“ (*L'anatomie de la paix*, 1946, p. 289). *Se înșeală însă.* Renan observa mult mai clarvăzător că pînă acum nici o națiune, dacă cumva a încercat și a izbutit parțial și vremelnic, nu a putut domina lumea multă vreme și cu atît mai puțin o poate face acum, cînd sentimentul independenței naționale este atît de puternic. Nu există dar decît o singură cale pentru a face din ideea supranațională al doilea pol al vieții politice, adevăratul „stat ideal", visul milenar — convingerea, cîștigarea spiritelor. Deficiența ideii supranaționale rezidă în chiar superioritatea ei, în noutatea ei îndrăzneață, noutate care cere timp pentru a prinde rădăcini și a se face familiară spiritelor educate în grupe înguste. Ideea „federalizării" popoarelor, sub egida unei legislații drepte, care asigură existența națiunilor mici, este sarcina nu numai a viitorului, ci mai ales a prezentului, fără a cărui acțiune energică viitorul nu va lua ființă.

Din fericire, sînt prezente și active de multă vreme forțe care lucrează în favoarea supranaționalului. Există forțe spirituale, forțe economico-juridice și forțe politice, toate active pentru întărirea supranaționalului. Printre forțele spirituale, cea mai veche și altă dată cea mai eficace este credința, religia. Creștinismul a fost de la origine supranațional, iar cît timp a fost puternic națiunea a vegetat, dar nu s-a eclipsat și nu a încetat de a se afirma și dezvolta. O dată însă cu slăbirea „conștiinței magice", a legăturii cu transcendentul, cu supranaturalul (nu există nici o legătură directă între supranatural și supranațional), o dată cu apariția „ordinii naturale" imanente; pe scurt, o dată cu apariția încrederii în puterile naturii și omului, cea dintîi forță pămîntească prosperă, favorizată este națiunea, care este, cel puțin în parte, un produs al spiritului laic, imanentist, de restrîngere la „lumea de aici". Dar același spirit de imanență, de îndreptare spre lumea de aici a făcut să înflorească o puternică forță spirituală cu tendință supranațională — noua știință matematic-experimentală a naturii. De la începuturile ei, știința nouă este un factor supranațional. Savanții își întind mîna deasupra frontierelor și întrețin o emulație prietenească. Statul național promovează și el, dar mai mult din motive egoiste, noua știință cu practica ei tehnică. Știința nouă s-a încoronat cu o tehnică uriașă, care mai mult întărește puterea statului național decît asigură indivizilor un bun trai. Înarmarea pînă în dinți a națiunilor înseamnă sărăcirea celei mai mari părți din populația unei țări. Poporul este pus să aleagă între „tunuri și unt". Trebuie să recunoaștem că tehnica posedă o mare putere de expansiune supranațională, dar pînă acum ea a apropiat națiunile numai sub raportul igienii, al medicinii. Primejdia bolilor a unit națiunile. Poate tocmai grozăvia mijloacelor tehnicii de exterminare reciprocă va trezi rațiunea practică a națiunilor și le va face mai solidare în fața primejdiei comune.

Tragică este situația omului de știință. Ca om de știință, ca simplu individ, el este orientat supranațional; ca cetățean, el este subordonat statului național și simte presiunea forțelor ce domină națiunea. El nu poate căuta și mai ales nu poate exprima adevărul, tot adevărul. În condițiile de astăzi există opoziție între rațiunea individului și „rațiunea de stat". Dar nu numai prin știință spiritul omului individual depășește națiunea, ci prin toate valorile „absolute", adică obiective: binele, frumosul. Toate aspirațiile culturale ale conștiinței individuale pot intra în conflict cu naționalismul. Dacă se atribuie naționalismului o valoare absolută, necondiționată, cultura autentică este grav stînjenită, dacă nu chiar desființată. Cum mai poate o națiune să ceară indivizilor să se sacrifice în numele conștiinței morale, cînd națiunea dă dovadă de crasă amoralitate și își traficheazä demnitatea în cele mai urîte afaceri? Se repetă că morala rațiunii individuale nu are să dea îndrumări și imperative politicii dusă de state, politică fundată, cum se știe de la Machiavelli, pe „rațiunea de stat". Din nefericire, o astfel de politică fără scrupule etice nu poate să nu deterioreze morala individuală, adică nu se poate ca această politică să nu împingă la demoralizare publică și cinism. Căci este greu de conceput că vor putea conviețui, fără să se influențeze, cei doi oameni: omul cinic în afară și omul moral în interior. Dacă se cere individului să se contopească cu colectivitatea națională, se pot întîmpla atunci două lucruri: sau individul aduce cu sine națiunii propria sa conștiință morală, sau înlocuiește conștiința sa etică cu amoralitatea națiunii care nu cunoaște decît violența și războiul. Statul național a transpus violența în fiecare conștiință. Pot lua religiile asupra lor mișcarea de apropiere între oameni? Nu stă nici o piedică în calea acestui parlament al religiilor. Pînă atunci, ca o pregătire, fiecare religie este datoare să dezvolte tendința sa supranațională, umană, ce-i este inerentă originar, în afară de acele religii exclusiv legate de o națiune sau de alta. Îndeosebi creștinismul va tinde să restaureze și să mențină solidaritatea europeană pe care el odinioară a știut să o făurească.

Forțele economice favorabile supranaționalului se rezumă în crearea unei economii mondiale care va face națiunile interdependente. Tema aceasta este familiară. Capitalismul a devenit dintr-o forță națională una supranațională, cosmopolită, pe măsură ce averea unei națiuni este investită în alte țări pentru a le stimula producția, dar și pentru a le exploata. Din nefericire, supranaționalismul capitalului a dus la concurența între națiuni pentru a găsi piețe pentru mărfuri și bani, a dus la imperialism și la războaie. Cauza conflictelor nu stă în economia mondială, care este o necesitate și postulează o ordine supranațională, ci în devierea egoist-naționalistă a capitalismului; pe scurt, cauza stă în existența națiunii fără frîul supranațiunii.

În direcția frînării naționalului lucrează o puternică mișcare politică și ideologică, cu rădăcini economice — *socialismul.* Socialismul are ca scop o radicală transformare a societății, avînd ca pîrghie clasa muncitoare, în sensul cel mai larg și mai legitim al muncii, clasă care constituie majoritatea unui stat. K. Marx, în *Manifestul Comunist,* afirmă că odată cu suprimarea exploatării indivizilor se suprimă și exploatarea națiunilor. Cînd vor fi desființate clasele în interior, va cădea și rivalitatea dintre națiuni. S-ar putea ca adevărul să fie invers — odată cu schimbarea în poziția națiunilor unele față de altele, se va schimba și poziția claselor unele față de altele. De altfel, toți reprezentanții „Internaționalei" n-au cerut suprimarea națiunii, ci o „nouă" națiune în care să domine munca. Marx n-a urmărit dispariția sentimentului național, ci ocrotirea acestui nobil sentiment de exploatarea lui de către capitalism, care în tendința lui de a exploata totul delapidează aurul și sîngele națiunii. Internaționalismul legitim este extinderea moralei la relațiile dintre națiuni și nicidecum extinderea amoralismului dintre națiuni la relațiile dintre indivizi. Pe aceeași linie se situează Pecqueno, Saint-Simon, Proudhon (Fr. Rauh, *op. cit.*, p. 169 și 213). Ținta muncitorimii este de a deveni ea națiunea. Pînă acum muncitorimea s-a simțit fără patrie, fiindcă s-a considerat ca ținută departe de ea. Cînd va obține poziția hegemonică în stat, muncitorimea va deveni națională, dar în alt sens decît burghezia (H. Cunow, *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts-und Staatstheorie*, vol. II, 1923, p. 30).

Primul război mondial a demonstrat că concepția burgheză a națiunii nu poate fi ușor suprimată atît timp cît nu se schimbă principial poziția națiunilor unele față de altele, pe scurt atît timp cît nu se instituie o autoritate suprastatală care să sacrifice suveranitatea absolută a statului național pentru ca să ia ființă un „guvern mondial“ [24]. Cu aceasta am ajuns la forța juridică favorabilă supranaționalului. Toate instituțiile juridice internaționale dinaintea primului război mondial, conferințele solemne pacifiste, tribunalele de arbitraj ale conflictelor etc. au rămas inoperante tocmai fiindcă a lipsit o reală organizație supranațională. Omenirea civilizată va rămîne încă multă vreme la dibuieli, la experimentări cu ambiții mai modeste, pentru a face națiunile să înțeleagă adevărul elementar că ele sînt mai bine protejate de o putere mondială decît de propria lor putere necontrolată și suspectată de ambiții imperialiste. Această organizare trebuie să intervină pozitiv nu numai pentru a potoli un conflict izbucnit, ci pentru a-l preveni. Nu entuziasmul verbal pentru pace va suprima războiul, ci numai o organizație supranațională care va dispune de cele mai formidabile mijloace de represiune. Pînă atunci agitația pentru pace poate masca intenții agresive, cum cineva poate vorbi de iubire și sacrificiu pentru a determina pe alții să se sacrifice din iubire pentru el. „Pacea eternă“ apare multora utopică, dar ea nu justifică aprecierile mareșalului Moltke în cunoscuta scrisoare din 1880 către Bluntschli. „Pacea eternă este un vis, și anume nici măcar un vis frumos. Războiul este un element al ordinii așezată de Dumnezeu. Cele mai nobile virtuți ale omului sînt cuprinse în el : curajul și lepădarea de sine, împlinirea credincioasă a datoriei și spiritul de sacrificiu“. Omenirea poate spera să ajungă la răsturnarea raportului recesiv dintre război și pace, așadar dominarea păcii nu este utopică, iar războiul va rămîne un act rar, final și nedorit, după istovirea tuturor mijloacelor pacifice. Dacă războiul va deveni vreodată recesiv și poate va fi aproape desființat este sigur că lupta, în sensul ei cel mai general, va rămîne dominantă și va păstra valoarea ei tonică. Moltke confundă abjecția războiului, uneori inevitabilă, cu nobila luptă.

Forța politică supranațională izvorăște din sînul națiunilor, al conducătorilor ei politici și intelectuali, și al fiecărui cetățean. S-a observat adeseori că statele naționale sînt și trebuie să fie egoiste și că trăiesc sub semnul particularismului național. Prin urmare, se susține, nu este de așteptat din partea statelor naționale inițiativa mișcării supranaționale, fiindcă nici un stat nu înțelege să se restrîngă de bunăvoie, să renunțe fie și la o părticică din suveranitatea sa pentru a promova solidaritatea supranațională. Eroarea acestei păreri este credința că statul național, lucrînd pentru ordinea supranațională, se ruinează, pe cînd, în realitate, el se întărește, se pune la adăpost. Națiunea, pentru a realiza binele propriu, trebuie să aibă ca scop constant binele omenirii.

Deocamdată, în cazul cel mai fericit, națiunea crede că poate atinge numai indirect binele omenirii afirmîndu-se pe sine, chiar împotriva tuturora. S-a vorbit uneori emfatic și cu suspect patos de „misiunea“ unei națiuni sau alta de a îndruma și a reprezenta omenirea. Dacă o națiune își ia înalta misiune de a întări omenescul din sine, fără intenții egoiste bine mascate, ea poate fi sigură de admirația celorlalte națiuni. Chiar dacă binele omenirii este conceput și realizat în felul potrivit unei anumite națiuni, contribuția acestei națiuni poate fi în favoarea tuturora. Multe națiuni s-au crezut „chemate“ să simbolizeze omenirea : Anglia, Franța, Germania, Italia, Spania, Rusia etc. A existat un mesianism umanitar, universalist, la fiecare din marile națiuni, din care s-au ales cu ceva și alte națiuni. Înseși exagerările idealiste ale lui Fichte din *Cuvîntările către națiunea germană,* adeseori rău înțelese, nu sînt nici astăzi de disprețuit. Fichte era convins că fără germanism omenirea este mutilată, că germanismul conservă, salvează cultura europeană — afirmație în esență adevărată. Orice contribuție universalistă, umană este binevenită, pentru a face din secolul al XX-lea secolul supranaționalului, secolul „națiunii printre națiuni“, nu al unei națiuni dominatoare sau al desființării tuturor națiunilor. Ordinea supranațională va fi o *simbioză* de națiuni mari și mici. Geniul Europei se poate reînnoi prin emulație între focare spirituale multe și diverse. Marile și micile națiuni sînt deopotrivă necesare Europei. Existența micilor națiuni, spune L. Romier, nu este incompatibilă cu perfecționarea comunității europene. „Dimpotrivă — spune acesta —, în micile state simțul european pare cel mai dezvoltat. Pentru a nu vorbi decît de vecinii noștri nemijlociți, este destul să cităm exemplul Belgiei și acela al Elveției“ (Romier, *op. cit.*, p. 86). *Dorința noastră cea mai arzătoare este ca și România să se numere, mai mult decît pînă acum, printre purtătoarele culturii umane* [25].

Nu cerem prea mult națiunilor, *tuturor* națiunilor, cînd le adresăm supremul îndemn de a se integra în unitatea umană ? În adevăr, ne punem întrebarea fatală : a existat oare între națiuni și oameni ceva comun care să le imprime o unitate de aspirații, o convergență de gîndire, simțire și voință ? Istoria ne arată că omenirea ca totalitate n-a format niciodată o unitate spirituală și o evoluție unitară. „Omenirea ca întreg nu are unitate spirituală și de aceea nici o dezvoltare unitară“ (E. Troeltsch, *Der Historismus,* 1922, p. 706). De ce omenirea nu s-a dezvoltat istoric ca o unitate, ci și-a manifestat bogatele ei posibilități în cercuri de cultură relativ restrînse și independente ? Cauza principală — după Troeltsch — este lipsa unei conștiințe istorice de sine pe plan uman, necesitatea de a-și cunoaște trecutul propriu și de a se îndrepta spre un viitor care stă în mîinile noastre. Numai în Europa a apărut o conștiință de sine istoric unitară, o trecere spre o filozofie a istoriei colorată european, cu ajutorul căreia s-a făcut legătura între trecut, prezent și viitor. Europa a avut dar ceva comun, o continuitate de formație. Esența europeismului [26] stă în legătura intimă între cultura antică orășenească, apoi imperială greco-romană, și cultura modernă a orașelor și apoi a națiunilor. „Idealismul creștin, armat de spiritul grec și sprijinindu-se pe ordinea romană, a făcut gloria Europei. Adăugați, pentru a cuprinde totul, principiul unei «misiuni» universale, care este totodată creștin și evreiesc, protestant și catolic" (Romier, *op. cit.*, p. 64—65).

Cultura antică a dăruit omenirii raționalismul grec al științei și criticii și organizarea juridică rațională a Romei. Raționalismul grec a renăscut în știința experimentală și matematică a naturii și în tehnica organizatorică fundată pe știință; pe scurt, cultura europeană este o cultură raționalistă, „științifică", în sensul cel mai general al acestui cuvînt, prezent și la iraționaliști. Iraționalismul este o formă uneori ascuțită de critică, iar critica este specific raționalistă. Raționalismul, în afară de sensul fals, dar din nefericire răspîndit, al rațiunii ca „activitate creatoare", are două sensuri legitime care se întregesc: înțelepciune echilibrată, rezervă, de o parte, și îndrăzneală critică, de altă parte. Din cele două componente, îndrăzneala critică domină, înțelepciunea echilibrată este recesivă. Există o critică istorică și o critică naturalistă, după cele două domenii mari ale științei: istoria și știința naturii. „Atitudinea sufletească istoric-critică, ca și aceea critic-naturalistă au devenit un component al etosului specific european și ascund în sine atît necesitățile practice ale orientării vieții, cît și duritatea unui anumit simț al adevărului" (Troeltsch, *op. cit.*, p. 732—733). Pe acest trunchi european antic-modern s-au altoit profetismul ebraic și consecința lui, creștinismul, ca un factor oriental, străin fondului originar creștin. Totuși, acest factor oriental a avut în comun cu raționalismul greco-roman respectul persoanei omului, factor pe care Orientul l-a respins. Factorul străin a avut rolul istoric de a face legătura dintre cultura antică și modernă, după ce a integrat, cum a putut, în teologie raționalismul antic, *logosul*. Tomismul, doctrina medievală cea mai sintetică, a rămas pînă astăzi apărătorul rațiunii și inteligenței, fapt unic în istoria religiilor [27]. Dintre celelalte mari cercuri de cultură (egipteană, indiană, chineză și mic-asiatică unificată de islamism) numai islamismul are afinități cu creștinismul; ca religie el este înrudit cu mozaismul, ca cultură el a îmbrățișat cultura greco-romană și a dezvoltat-o în știința și filozofia arabă, obținînd pentru un scurt interval de timp aproape supremația și apoi anchilozîndu-se. Renan apreciază rolul islamismului în știință ca o repede ridicare, urmată de o iremediabilă cădere. „În prima jumătate a existenței sale, islamismul n-a împiedicat mișcarea științifică de a se produce pe pămîntul musulman; în a doua jumătate a existenței sale, el a înăbușit în sînul său mișcarea științifică, și aceasta pentru nenorocirea sa" (*Discours et conférences*, p. 409).

Deosebirile adînci dintre cercurile de cultură care au înflorit în același timp sau în epoci succesive nu au suprimat cu totul comunitatea umană. Aceasta a fost prezentă totdeauna cel puțin virtual. Ea trebuie să fie scoasă la lumină, să fie pusă în valoare și purificată pentru co-participația viitoare. Spiritul european, oricît ar părea de închis în sine și unic, a dovedit că poate înțelege cele mai felurite cercuri de cultură și că le poate încadra în ritmul istoriei universale. Trebuie relevat de aceea un alt caracter esențial al europeismului. El are originar perspectiva omenescului, perspectiva umanistă care i-a dat posibilitatea de a se extinde spiritual aproape pe toată suprafața Pămîntului și de a zămisli o cultură nouă americană — anglo-saxonă la nord, iberică la sud. Etosul european are o tendință universal umană, este structurat pe ideea că popoarele pot forma, într-un viitor oricît de îndepărtat, o mare familie. Vechiul ideal uman, al unei „carități a genului uman“, a unei simbioze pașnice și frățești a popoarelor, o simțim mai aproape ca oricînd, chiar dacă ea este destinată să fie înăbușită vremelnic. Europa, ruinată de lupte fratricide, este astăzi amenințată de alte continente, care și-au format conștiința de sine și armele de luptă împotriva „colonialismului“ datorită culturii europene. Europa își va întări unitatea nu numai pentru a se apăra împotriva altor continente, dar și pentru a colabora cu ele la realizarea unei umanități unitare. Europa modernă a sfărîmat unitatea evului mediu — este fenomenul esențial al istoriei mai noi — într-o mulțime de state naționale agresive. Chemarea ei actuală este refacerea unității nu numai a statelor europene, ci a tuturor statelor și popoarelor. După ce a dezvoltat pînă la capăt naționalismul, ea va avea să întărească supranaționalul.

33. ACȚIUNE-CUNOAȘTERE

Dualismul acțiune-cunoaștere, deși are un vast, un cosmic cîmp de aplicație, va fi cercetat aici în sfera vieții umane, în cele două aspecte ale sale : unul mai vechi, *teorie-practică* (sau *practică-teorie*), și un altul mai recent, *voluntarism-intelectualism.*

În primul aspect, practică-teorie (contemplație), este o problemă cardinală a culturii europene de la greci pînă în vremea noastră. Domină teoria, contemplația, și atunci practica se subordonează ca un modest mijloc unui scop superior — teză susținută de cei mai mulți intelectuali ai culturii antice și medievale, dar nu de înțelepciunea populară *(primum vivere)* ? Sau domină acțiunea, și atunci teoria se subordonează ca un simplu mijloc scopului necesar al vieții, acțiunii — teză care cîștigă teren în epoca modernă chiar în cercuri intelectuale, care îmbrățișează primatul acțiunii, al practicii ? Pot fi ele izolate sau mai degrabă *trebuie* să fie izolate, despărțite, cum înclină să admită tradiția antic-medievală prin deosebirea dintre „înțelepți“ și „nebuni“ (stoicii), dintre „clerici“ și „laici“ (creștinismul), sau ele sînt și trebuie să fie unite, cum se pretinde în timpurile mai noi, ca un protest împotriva intelectualismului „abstract“, împotriva vieții „în turnul de fildeș“ (a văzut cineva așa ceva ?), împotriva „apolitismului“ (mare pagubă !) ?

Succesul pamfletului lui Julien Benda, *Trădarea clericilor,* stă în paradoxul — pentru epoca noastră de activism — care rezidă în despărțirea teoriei sau contemplației, întoarsă spre etern, spiritual, și acțiunii (practicii) vulgare, întoarsă spre temporal, util, materie. „Trădarea“ constă în împrejurarea că „clericii“, intelectualii dedicați „contemplației“, „ideii“ s-au contaminat de la laici, făcîndu-se servitorii intereselor particulare de națiune, rasă sau clasă, deci făcîndu-se servitorii practicii, acțiunii. Goethe, gînditorul modern care a ținut să sintetizeze toate tendințele moderne, n-a izbutit să găsească formula cea mai bună. *Faust,* atît în partea I, cît și în partea a II-a, găsește soluția, care este în realitate un subterfugiu, numai într-o altă lume, serafică. Nu credem că este aici necesar să introducem o nouă aporie, care caută să precizeze ce fel de acțiune se opune teoriei. Este acțiunea inovatoare, fără model birocratizat, fără o normă dată dinainte, sau este acțiunea birocratizată, tipică, obișnuită ? Un Karl Mannheim nu admite ca demnă de a se opune teoriei decît prima acțiune, practica personală, creatoare. „Acțiunea începe acolo unde ne constrîng să decidem situații neregulate. Aici apare problema raportului dintre *teorie* și *practică*“ (Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929, p. 74).

Al doilea aspect, voluntarism-intelectualism, este și el destul de vechi, în formele lui embrionare, și anume a luat naștere în evul mediu, în climatul creștinismului care începe prin a degrada rațiunea. El definește opoziția capitală dintre doctrina lui Toma d'Aquino și doctrina lui Duns Scotus, ca reprezentanți ai celor două mari ordine călugărești fundate în secolul al XIII-lea, primul al ordinului dominican, al doilea al ordinului franciscan. Toma, pe linia tradiției grecești, păstrează primatul intelectului atît la Dumnezeu, cît și la om ; Duns Scotus, pe linia creștinismului lui Augustin și a augustianismului, proclamă caracterul dominant al voinței. Voința primară nu este determinată de nimic și ca atare este absolut liberă. Semnificativă este teoria în aplicarea ei la esența lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este voință absolută, ordinea sau legile naturii, legea morală și ordinea mîntuirii sînt decrete absolut libere ale divinului. Dumnezeu nu voiește binele fiindcă este bine — ar însemna că voința lui Dumnezeu este determinată din afara ei —, ci binele este bine fiindcă este voit de Dumnezeu. *Nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur* (citat de Bernard Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, 1928, p. 516).

Totuși, termenul de *intelectualism* este modern ; el a apărut la începutul secolului trecut, la Schelling, în filozofia germană idealistă, ca opoziție a materialismului ; iar termenul de *voluntarism* este încă mai recent. Făurit de F. Tönnies în 1883, el este îmbrățișat de Fr. Paulsen și apoi de W. Wundt. El a rămas legat de numele acestuia din urmă, care se folosea la început de expresia vagă de „animism“ (V. R. Eucken, *Les grands courants*, p. 47—48). Eucken propune pentru concepția sa înrudită cu voluntarismul termenului de *activism*, care în sine are o semnificație mult mai generală decît acela de voluntarism, deși la Eucken semnificația lui este mai îngrădită. Activismul, după Eucken, este doctrina care transpune centrul de gravitate al vieții nu în „orice fel de activitate pur sufletească (voluntară sau intelectuală), ci într-o activitate superioară oricărei activități pur umane, lipsită de libertate, într-o activitate spirituală, cosmică, interiorizată însă în om. Epoci de intensă activitate practică, de muncă și de desfătări, cum este de precădere epoca noastră, pot fi goale de orice adevărată activitate spirituală și de aceea dezechilibrate și nefericite.

Am relevat de la început că acțiunea are, pe lîngă semnificația restrînsă umană, o semnificație universală. „La început a fost acțiunea“, ripostează Goethe propoziției cu care începe Evanghelia lui Ioan : „La început era cuvîntul“, adică Rațiunea, Cunoașterea. Dacă realitatea este condiția oricărei proprietăți sau relații reale, dacă ontologicul precede onticul, atunci acțiunea este fundamentală, dominantă. Pe plan cosmic, caracterul dominant al acțiunii este o evidență. Este real tot ce este activ, adică este cauză sau efect. Acțiunea, raportul de acțiune, este constitutiv pentru realitate. În fizica contemporană, elementul, principiul, invariantul lumii materiale nu este o proprietate sensibilă, intuitivă, ci una neintuitivă, a cărei valoare o putem totuși calcula — „acțiunea“ (*Wirkung* la Max Planck). „Acțiunea“ este discontinuă, este un *quantum* de acțiune, are o structură granulară ca toate manifestările fundamentale ale lumii — spațiu, timp, materie, mișcare. „În universul cvadridimensional, elementul acțiunii trebuie să fie conceput și reprezentat nu ca un punct fără dimensiune, ci ca ocupînd o anumită întindere ; dimensiunea sa în timp nu poate fi nulă fără ca existența sa să dispară“ (G. Matisse, *Philosophie de la nature,* vol. III, 1938, p.222). Acțiunea este un ghem de acțiune care suferă alterații continue și împrăștie energie în jur, avînd totuși o dimensiune spațială și temporală oricît de mică. Deci se poate recunoaște ușor că acțiunea este factorul primar, definitoriu al realității. Dar oare cunoașterea este un factor recesiv *pe plan cosmic* ? B. Croce afirmă că teoria și practica se întrețes pretutindeni, chiar dacă teoria este anterioară (Croce, *Phiolsophie de la pratique,* p. 21). Croce combate pe acei care cred că numai voința umană presupune, ca reversul ei, cunoașterea. Această convingere este un „aristocratism“ antropomorfic. Pretutindeni, orice acțiune, chiar cea vegetală și minerală, este însoțită de o cunoaștere. „Aristocratismul“ este rudă apropiată egocentrismului — numai noi cunoaștem, noi oamenii. „Dar realitatea este democratică“ (*op. cit.,* p. 24). Teoreticul și practicul sînt solidari, deși teoreticul primează. Prioritatea sau predominarea teoreticului — la Croce — nu pledează pentru existența unui moment teoretic în care lipsește practicul. Croce crede însă că în această solidaritate recesivă răsturnată, atunci cînd o formă spirituală se manifestă explicit sau actual, cealaltă este prezentă implicit sau virtual. Noi am respins categoric o atare interpretare a recesivității. Concepția lui Croce, îndeosebi răsturnarea raportului recesiv, se explică prin idealismul său colorat intelectualist, hegelian — teoria și practica sînt cele două forme principale ale Spiritului ; o a treia, de exemplu sentimentul nu există. Cele două forme sînt inseparabile. Deși teoria primează și ca atare determină acțiunea, totuși și practica influențează teoria, fără ca prin aceasta teoria să se subordoneze practicii, acțiunii (ca în pragmatism). Practica singură nu produce adevărul, „căci trebuie să fie clar că a face să progreseze prin voință opera gîndirii este cu totul altceva decît a *înlocui* opera gîndirii cu voința“ (*op. cit.,* p. 22).

Modul nostru de a concepe lucrurile nu poate lega recesiv teoria de orice acțiune. Cunoașterea nu este corelativul recesiv, pe plan cosmic, al acțiunii în genere. Dacă prin cunoaștere se înțelege orice contact sau relație între lucruri, cum realitatea constă din relații active între lucruri, atunci toate lucrurile ce intră în contact practic (activ) posedă o anumită perceptibilitate, dobîndesc un caracter organicist. Whitehead, gînditorul anglo-saxon cu un stil obscur, este adeptul unei concepții organiciste a lumii. „Biologia este studiul organismelor mai mari, în timp ce fizica este studiul organismelor mai mici“ (A. N. Whitehead, *La science et le monde moderne,* 1930, p. 140). Ca urmare, el afirmă că orice lucru în univers „ia seama“ de toate celelalte, adică are un sentiment de prezenţa oricărui alt lucru. „Noţiunea de bază“, de la care porneşte construcţia sa filozofică asupra universului, este că energia cercetată de fizică se reduce la o „intensitate emotivă“. În opera sa, *Proces şi realitate* [28], Whitehead ţine să arate că toate formele de energie cercetate de fizică, lungimi de undă, vibraţii, părticele atomice etc., sînt numai abstracţii ştiinţifice a ceea ce în noi se înfăţişează nemijlocit ca emoţii. Aşa încît, putem spune că pentru Whitehead, care este un realist cu tendinţa de a integra subiectul în obiect, realitatea lumii este „pura senzaţie“ şi orice lucru este *„un nou mod de a simţi* restul lumii“. Concepţia lui Whitehead este sugestivă ca orice altă doctrină care face apel la animismul primordial, la fondul filozofiei primitive. Dar o vagă sugestie nu poate înlocui constatarea că nu există simţire şi emoţie, în sens propriu, decît în cadrul vieţii şi încă şi aici numai în anumite diferenţieri anatomice şi fiziologice (funcţionale). Considerarea sistemelor materiale ca „mici organisme“ a ieşit din nevoia de a concilia ştiinţa modernă a naturii, îndreptată spre obiectivitate, cu nevoile subiective de ordin religios-romantic. Concepţia lui Whitehead este o alăturare de elemente eterogene. De altfel, autorul cu deplină sinceritate recunoaşte ceea ce datorează poeţilor. „Astfel, scoatem de la poeţi doctrina că filozofia naturii trebuie să conteze cu aceste cel puţin cinci noţiuni : schimbare, valoare, obiecte eterne, permanenţă, organism, interfuziune“ (*La science et le monde moderne,* p. 120). Desigur, ca o viziune poetică, asocierea universală a acţiunii dominante cu teoria (cunoaşterea) recesivă poate fi bucuros primită.

Recunoscînd predominarea absolută a acţiunii, condiţia structurală a realităţii, ne preocupă dualismul recesiv acţiune-teorie (cunoaştere) în cadrul vieţii, mai ales în cadrul vieţii umane. Putem acorda uşor că omul a fost mai mult om de acţiune decît teoretician, om închinat cunoaşterii, că omul mai mult a lucrat decît a teoretizat sau a „contemplat“, dacă dăm termenului de „*theoria*“ sensul originar. Ni se impune, în primul rînd, să examinăm diferenţa reală dintre acţiune şi cunoaştere (teorie). Ţinem să subliniem că cele două noţiuni se *deosebesc* pînă la opoziţie, dar nu pot fi *separate*, deşi uneori deosebirea (opoziţia) şi separarea sînt confundate. Astfel, Jules de Gaultier şi Julien Benda vorbesc de o absolută separare a teoriei şi practicii, dar nu pot susţine pînă la capăt şi consecvent separarea. J. de Gaultier distinge atitudinea „spectaculară“, estetică, „dezinteresată“, de atitudinea „mesianică“, practică, interesată. Benda face distincţia dintre „laicul“ devotat intereselor umane, temporalului, şi „clericul“ îndreptat spre valorile dezinteresate şi eterne (adevăr, bine, frumos). Teza lui Benda este că epoca modernă a adus o răsturnare în structura „clericaturii“ : „clericii“ au devenit apostolii acţiunii, ai temporalului, ai intereselor prea umane, în timp ce funcţia lor este să strecoare mai multă dezinteresare în viaţa omului, nu printr-o acţiune directă în acest sens, ci prin sublimul exemplu al vieţii lor dezinteresate. Benda însuşi, în cele din urmă, recunoaşte că gîndirea (teoria) este o acţiune, dar o acţiune intelectuală deosebită de cea vulgară. „Mai am nevoie să spun că gîndirea, întrucît este discernămînt, pătrundere, invenţie, creaţie, gîndirea, în sfîrşit, îmi apare esenţial ca o acţiune, ca o mişcare pe care nu o confund deloc cu automatismul unei întocmiri de fişe şi al unei compilaţii de texte ; însă această acţiune este o acţiune *intelectuală*, un sentiment al *spiritului* şi nu are nimic de a face cu ceea ce vulgarul numeşte acţiune sau sentiment“ (J. Benda, *La fin de l'éternel*, 1928, p. 83).

Dualismul recesiv recunoaşte deosebirea, chiar opoziţia acţiunii şi cunoaşterii (teoriei), dar înlătură *separarea* sau izolarea lor. Ele sînt *necesar* legate recesiv fiindcă şi gîndirea se află în mijlocul realităţii care se defineşte prin acţiune. Cunoaşterea poate exercita sau suferi acţiuni, adică poate fi fundată pe acţiuni şi poate funda acţiuni, dar ea însăşi nu este o acţiune şi încă mai puţin o acţiune „creatoare“, cum ne-am străduit să demonstrăm într-un alt capitol, ca şi în alte lucrări ale noastre. Raportul necesar dintre acţiune şi cunoaştere nu suprimă deosebirea lor de natură, iar recesivitatea subliniază că specificul cunoaşterii se afirmă pe substratul acţiunii, fără ca însăşi cunoştinţa să fie o acţiune cu puteri productive. Cunoaşterea poate servi acţiunea, dar ea rămîne ireductibilă, conformă cu ea însăşi. Această situaţie reală n-a fost înţeleasă nici de acei care cred în primatul teoriei (al contemplaţiei), nici de acei ce — mai moderni — pun accentul pe acţiune, pe practică (de exemplu, pragmatiştii).

Deosebirea radicală a celor doi termeni este familiară filozofiei în tot cursul istoriei ei ; este chiar una din cele mai persistente. Paradoxul este că, în acelaşi timp, nu întîlnim nimic mai constant decît contopirea acţiunii şi cunoaşterii, mai ales prin mijlocirea experienţei, care este un mod de acţiune, de a intra în contact cu realitatea. „Ştiinţa se fundează pe experienţă ; ea pleacă, de asemenea, de la acţiune şi se înapoiază la acţiune. De acum omul vrea să prindă adevărul în momentul în care el este vizibil, tangibil, cînd el atinge Pămîntul“ (F. Rauh, *L'expérience morale*, p. 71). „Acela care nu acţionează sau care nu a intrat în şcoala celui care acţionează nu gîndeşte“ (*ib.*, p. 81). Vom avea deci ca temă să cercetăm formele hibride ieşite din contopirea celor doi termeni opuşi recesiv. Pentru noi este o axiomă, adică un fapt primordial că acţiunea nu este cunoaştere şi cunoaşterea nu este acţiune. Dacă rostul acţiunii este acela de a aduce în lume schimbări, adică ceva nou, dacă mai precis acţiunea este productivă, „creatoare“, cunoaşterea nu este o formă de creaţie tocmai pentru că exprimă realitatea în creaţiile ei. Dar această exprimare a creaţiilor activ-reale nu este şi ea o „creaţie“, şi încă una din cele mai uimitoare ? Noutate este, desigur că tot ce este dat, dar nu este o creaţie, un produs al acţiunii. Cu toate acestea, una din cele mai persistente concepţii filozofice este caracterul activ pînă la creaţie al conştiinţei, îndeosebi al gîndirii, inteligenţei sau raţiunii. Teoria gîndirii „spontane“, „creatoare“ este o stranie convingere a filozofiei europene, mai ales a filozofiei moderne.

O altă deosebire între acţiune şi cunoaştere a fost adeseori relevată. Cunoaşterea se referă la abstract, general, imutabil ; acţiunea se referă la concret, individual, schimbător. Poate de aceea individualul nu va fi niciodată cunoscut, iar generalul nu va fi niciodată real. În această nouă opoziţie se ascund mari primejdii, pe care gîndirea europeană le-a înfruntat fără succes tocmai din cauza confundării acţiunii şi cunoaşterii. S-a căutat refugiul într-o „cunoaştere concretă“, care este totodată o „cunoaştere iraţională“, adică o cunoaştere care este un fel de acţiune şi de aceea cu totul deosebită de cea „intelectuală". Problema cunoaşterii „iraţionale" a făcut obiectul unui alt capitol. Aici ne interesează opoziţia acţiune-cunoaştere în ipostaza opoziţiei concret-abstract. Aceasta este opoziţia oarecum clasică dintre practică (acţiune) şi contemplaţie (teorie, cunoaştere). Kant s-a simţit obligat, din cauza obiecţiilor gînditorului eclectic Garve, reprezentant al „filozofiei populare" sau „simţului comun" în secolul al XVIII-lea, să discute opoziţia recesivă de faţă într-un articol care are drept titlu, cu rezonanţă pînă astăzi, *Despre dictonul popular — aceasta poate fi just în teorie, dar nu valorează pentru practică* (vezi I. Kant, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie. Ethik und Politik,* în „Philosophische Bibliothek", 1913, p. 69 şi urm.). Kant recunoaşte că există teorii necomplete, teorii imperfecte cărora le lipsesc unele premise experimentale. Noi experienţe vor îmbogăţi teoria, din care practicianul, juristul, agronomul scot reguli de acţiune. În această situaţie, nu teoria ca atare este responsabilă de neaplicarea practică, ci o anumită teorie, teoria insuficientă, teoria care nu este de ajuns teorie fiindcă ea n-a învăţat tot ce trebuie sau putea de la experienţă. A dispreţui teoria înseamnă a se recunoaşte în specialitatea sa un ignorant. Teoria nu este un pur exerciţiu cerebral, destinat să rămînă străin practicii. Am rîde de artileristul care ar afirma că teoria sa a balisticii este exactă, dar practica o respinge fiindcă dă alte rezultate decît cele ale teoriei. Dacă teoria balisticii nu se verifică în practică este o dovadă că teoriei îi lipseşte ceva, deci că nu este teorie completă sau adevărată. Kant nu se opreşte la cerinţa ca teoria să fie o adevărată teorie pentru a se verifica în practică ; el mai cere ceva. Chiar o teorie completă, pentru a fi transpusă în practică, are nevoie de o întregire. Teoria şi practica trebuie să fie legate printr-un „act de judecată" *(ein Aktus der Urteilskraft),* a cărui funcţiune este să subsumeze un caz particular, concret unei noţiuni abstracte, unei reguli generale. Singularul este legat de indicii, de condiţii concrete, în timp ce teoria, fiind generală, a obţinut generalitatea făcînd abstracţie de indiciile concrete, singulare, unice. Dar — ne întrebăm — aplicarea judecăţii, a unui act de pătrundere, pentru a arunca o punte între practică şi teorie, nu necesită şi ea reguli, criterii ? Kant îşi dă seama că dacă şi judecata ar postula reguli am fi nevoiţi să mergem la infinit. Trebuie să ne oprim la această capacitate de judecată, pe care el nu o poate determina mai de aproape şi de aceea o numeşte „dispoziţie naturală", în posesia căreia este oricine stăpîneşte bine o teorie. Există, spune Kant, medici şi jurişti bine pregătiţi în teoriile şcolii, dar incapabili de a integra cazurile singulare în schemele teoriei.

Noi nu credem că trebuie să admitem o specifică facultate judicatorie care face legătura dintre practică şi teorie, adică subordonează concretul practic abstractului teoretic. E suficientă constatarea că teoria care rămîne străină practicii (concretului) nu este o teorie completă. Teoria autentică se ridică la „abstract", dar nu uită niciodată că abstractul nu pluteşte peste concret şi individual, ci se află în concret şi trăieşte prin el, aşa cum generalul nu există independent, ci se află în individualul pe care îl constituie. De aceea, cunoaşterea (teoria) nu poate fi separată de acţiune, de realitate, fără deteriorarea ei ca teorie.

In concepția kantiană acel „act de judecată“ nu este ceva *între* teorie și practică, un al treilea factor, ci face parte constitutivă din teorie. Orice teorie, orice cunoaștere trebuie să treacă prin propriile ei puteri de la abstract la concret. Această trecere este un proces continuu. Oricît ar merge de adînc procesul de concretizare, de individualizare pe plan teoretic, practica are superioritatea de a se mișca în condiții concrete, condiții care pot scăpa, într-o parte mai mare sau mai mică, cunoașterii celei mai pătrunzătoare. Acțiunea implică o doză de imprevizibil, o depășire a cunoașterii tocmai fiindcă ea exprimă realul cu toată bogăția lui. Nici o facultate de judecată, oricît de subtilă, nu va putea subsuma fără rest cazul particular în schema „generală“ noțională. Dacă teoria corespunde practicii, concretului, ea și-a împlinit rolul. Altminteri, practica vine în ajutorul teoriei, ea descoperă laturi noi ale realității și ca atare ea îmbogățește, diferențiază teoria. Este aici un aspect esențial al raportului dintre acțiune și cunoaștere, aspect de care vom vorbi îndată.

Rămîne dar antiteza dintre practică (acțiune) și teorie (cunoaștere), fără ca prin aceasta ele să se separe sau să se stingherească. Acest dualism recesiv are ca supoziție funcția secundară a teoriei, a cunoașterii, fără ca aceasta să piardă, prin poziția ei secundară, originalitatea ei. Cunoașterea nu este o acțiune *și tocmai de aceea ea rămîne legată, în funcție recesivă, față de acțiune, de practică, așa cum ea este și față de realitate sau de existență în genere.* Realitatea, ca și acțiunea, covîrșește cunoașterea prin întinderea ei, prin cantitatea ei, dar nu este străină esențial, calitativ cunoașterii. Nimic real nu este sustras *principial* cunoașterii, orice ar spune partizanii iraționalismului, „transinteligibilului“, dar cunoașterea are o structură proprie care o distinge de realitate, cum o distinge de acțiune. Cunoașterea nu este adaptată realității și acțiunii dinainte și odată pentru totdeauna, adică *a priori,* ci empiric, treptat, de la caz la caz, așa cum cere însăși acțiunea. Cunoștința are planul său de generalități, esențe, „abstracții“, care în realitatea activă sînt absorbite în pantomima tăcută a proceselor individuale care sînt suportul realității. Chiar dacă teoria ar duce sondajul ei pînă la concretul cel mai mărunt, acțiunea, prin eficacitatea ei, ar provoca dislocări, noi schimbări, deci mereu alte aspecte concrete. Acțiunea are superioritatea creativității, a „instaurației“, care trebuie să rămînă străină cunoașterii, fiindcă aceasta nu este profetică decît în cadrul previziunii, adică al generalului cunoscut pînă acum. Recesivitatea are misiunea să explice raportul complex, interdependența dintre acțiune (practică) și teorie (cunoaștere).

Cunoașterea poate fi raportată la acțiune sub un întreit raport: cunoașterea este subordonată acțiunii; cunoașterea colaborează cu acțiunea pe picior de egalitate; cunoașterea este autonomă, este „dezinteresată“, ceea ce nu înseamnă, cum se crede uneori, că ea este cu totul independentă sau ruptă de acțiune. Subordonare, colaborare, autonomie — iată cele trei forme diferite de recesivitate a cunoașterii față de acțiune. Întreitul raport rezultă din chiar poziția cunoașterii față de acțiune: este ceva originar, ireductibil; totuși, în raport de recesivitate față de acțiune.

Subordonarea rezultă din recesivitate, autonomia este corolarul originalității ei, iar colaborarea este efectul legăturii constante dintre una și alta. Din cele trei raporturi posibile, problematică este autonomia, existența unei cunoașteri „dezinteresate“, dedicată adevărului „pur“, emancipată de obligațiile „utilului“. Dacă prin utilitate se înțelege raportul de recesivitate, adică necesara dependență a teoriei de practică, a cunoașterii de acțiune, trebuie să spunem răspicat : nu există cunoaștere „dezinteresată“. Orice cunoaștere, dacă nu este pură verbomanie sau pritocism, are o utilitate (și poate chiar verbomania are una !). Adevărul pur nu este niciodată inutil, ci, în cazul cel mai rău, poate fi supărător, dăunător, ceea ce nu înseamnă inutil pentru toți. A cunoaște ceea ce *este*, a cunoaște realitatea este de o supremă utilitate, chiar dacă acea cunoaștere adevărată nu duce nemijlocit la practică. Știm dinainte că aceasta nu va întîrzia de a-și afirma rolul dominant, care este rolul realității însăși. Cunoaștem realul pentru a fi și noi reali, adică activi în mijlocul activității sau realității. „Dezinteresarea“ căutării adevărului se explică tocmai prin distanța care există între practică și teorie, între acțiune și cunoaștere. Este o deosebire ca de la cer la pămînt între a sta sub presiunea necesității, a practicii, și a se elibera de presiune prin capacitatea de a satisface trebuințele fără riscurile necunoscutului. Cîtă deosebire între omul flămînd, care nu-și are hrana asigurată și trebuie să o obțină cu orice preț, și acela care are hrana asigurată ! Amîndoi acționează pe baza unei cunoașteri, însă acțiunea celui dintîi este imperioasă și uneori întîmplătoare, „hazardată“, oarbă ; acțiunea celui de al doilea se reduce la consumarea a ceea ce a fost depozitat, rămînîndu-i o largă posibilitate de desfășurare calmă în alte direcții, mai puțin presante. Toată lupta omului a fost să scape de apăsarea nevoilor, să-și asigure viața, să o pună la adăpost de neprevăzutul amenințător. Dacă „nevoia a fost învățătoarea“ omului (*chreia didàskalos*), cum spune Democrit, această nevoie a cunoscut desigur trepte, gradații, de la nevoia ce nu lasă răgaz la aceea care se împacă cu răgazul, cu securitatea.

Acțiunea și cunoașterea sînt antitetice ; de aceea, nu putem admite o cunoaștere teoretică și o cunoaștere practică. Cunoașterea este totdeauna teoretică. O cunoaștere teoretică este o tautologie, o cunoaștere practică este o contradicție. Cunoașterea care decurge din practică este tot o cunoaștere, și, cum vom vedea, cunoașterea este, în toate cazurile, subîntinsă de acțiune, de practică. Totuși, persistă convingerea că există cunoștințe specific practice, cunoștințe oarecum „creatoare“, fiindcă prin ele omul se transformă, se modelează pe sine însuși. În această sferă de cunoaștere intră morala, arta, religia cu miturile ei. S-ar părea că aceste discipline „ateoretice“ documentează creativitatea cunoașterii, funcția instaurativă a omului prin propriile sale puteri sau prin puteri care se revarsă de sus ca un har sau o dărnicie divină. Nu este prima oară cînd ne izbim de o astfel de „cunoaștere practică“. Răspunsul nostru, pe care îl repetăm aici, constă în dovada că termenul de cunoaștere se mișcă pe cel puțin trei planuri : a) simpla luare de conștiință, care cuprinde orice stare de conștiință, deci și afectele, acțiunile, nu numai reprezentările ; b) luare de conștiință a oricărui obiect, în care se numără și obiectele estetice, etice, religioase ; c) luarea de conştiinţă a unor anumite obiecte, a obiectelor reale din ştiinţele reale şi a obiectelor suprareale din matematică.

Numai la obiectele de sub litera *c* există dualitatea recesivă — acţiune şi cunoaştere. Pe a doua treaptă, cunoaşterea nu este antitetică faţă de acţiune, ci ea este absorbită de acţiune, este chiar o anumită acţiune umană. Avea dreptate E. Rohde că credinţa în nemurirea sufletului a apărut la greci ca un rezultat sau ca parte integrantă a unei acţiuni culturale, ca expresie a cultului lui Dionysos (E. Rohde, *Psyche*, ed. 9/10, XIII). Constatarea lui Rohde a fost generalizată — religia a ieşit din gesturile cultului, morala din moravuri, din acţiunile reciproce ale indivizilor în societate, arta din *expresie* a unui sentiment sau imagini. Religia, morala, arta nu ne dezvăluie realităţi distincte de acelea ale „ştiinţei“, realităţi superioare, metafizice, suprasensibile, ci ele ridică pe om pe o treaptă superioară de umanitate; ele modelează omul interior, „spiritual“. Pentru Kant, „raţiunea practică“ ne duce, sub numele de postulate, la realităţi „inteligibile“ pe care nu le poate justifica „raţiunea pură“ (teoretică) a matematicii şi fizicii noi: existenţa lui Dumnezeu, libertatea voinţei, sufletul nemuritor. Urmînd exemplul puţin fericit al lui Kant, s-a căutat în creaţia artistică o revelare a unei realităţi superioare. „Pancalismul“ lui J.-M. Baldwin considera frumosul sinteza „logicii genetice“, accesul la o cunoaştere mai înaltă şi totală a realităţii. Repetăm ceea ce am încercat să arătăm şi în altă parte (*Misticism şi credinţă, Metafizică şi artă*). Morala, arta, religiile sînt acţiuni, şi anume acţiuni de modelare interioară, „spirituală“ a omului, dacă înţelegem prin „spiritualizare“ un act specific uman, instaurativ, o înălţare a omenirii, nu o realitate imaterială deasupra omului. Se ştie că există o realitate imaterială, conştiinţa, dar conştiinţa nu este necesar „spirit“, adică o conştiinţă „pură“, oarecum „contemplativă“ şi cu origini în altă lume. Această acţiune specific umană, „spiritualizarea“, este obiect de evaluare şi chiar este o valoare, deşi în ea însăşi are o structură independentă, dar care face posibilă valoarea. Structura proprie este „creativitatea“ umană. Valoarea presupune un „obiect care se constituie independent de valoare prin acţiune instaurativă de „creaţie“.

Există însă şi o acţiune legată de cunoaşterea realului şi suprarealului (a matematicului îndeosebi), o acţiune legată dar de „ştiinţă“ — este vorba de tehnică. Şi în ştiinţă acţiunea în ipostaza de tehnică are prioritate. Toate ştiinţele au ieşit din practică, din contactul activ cu lucrurile, cu realitatea. Originea tehnologică a ştiinţei este un adevăr demult stabilit. Există dar o tehnică preştiinţifică. Există însă şi o tehnică postştiinţifică, o „aplicare“, o „punere în practică“ a cunoştinţelor ştiinţifice. Distincţia dintre ştiinţă pură şi ştiinţă aplicată nu se mişcă pe hotare strict determinate. Tehnica aduce cu sine actualizările implicate în ştiinţele pure. Cu cît o ştiinţă este mai sigură, mai „exactă“, cu atît trecerea de la teorie la practică se face mai direct. Faptul se constată uşor dacă cercetăm raportul dintre teorie şi practică în diferitele discipline. Acest raport variază după domeniul ştiinţific. Să comparăm, de exemplu, tehnica fizicii, mai ales a mecanicii, cu tehnica medicinii şi pedagogiei. În fizică, subsumarea cazului individual se face uşor, fiindcă realitatea fizică este puţin complicată şi de aceea este cunoscută experimental şi calculată matematic. Fizica este o ştiinţă complet raționalizată. Mecanicul aplică cunoștințele sale, am putea spune, „mecanic", fără ca personalitatea să fie angajată, în afară de puținele cunoștințe necesare și o anumită abilitate. În medicină, în pedagogie etc., rolul personalității aceluia care „aplică" este mult mai pronunțat, fiindcă se afirmă rolul modelator, instaurativ al omului, rolul pur al acțiunii. Se adaugă, firește, complexitatea imensă a fenomenelor vitale și absența limbajului matematic. Funcția hotărîtoare aparține personalității care aplică și valorii ei; rolul principal îl deține ceea ce s-a numit „arta" sau abilitatea practică a medicului și a pedagogului.

Cunoașterea variază în raport cu practica (acțiunea); și invers, practica se modulează după cunoaștere (teorie). Cu cît o disciplină științifică este mai „exactă", cu atît rolul personal al omului de știință în domeniul practic este mai redus. Cînd se va ajunge și în medicină la un înalt nivel de precizie în diagnostic și terapeutică, rolul practicianului se va reduce la un șir de acte definite și ordonate. Medicul va deveni atunci un agent impersonal al științei de a vindeca, va pierde prestigiul pe care îl exercită incertitudinea artei, prestigiul magiei personale. El va fi așezat alături de farmacist, care a căzut pe o treaptă mai jos, fiindcă operațiile lui sînt mai științifice și se fac cu balanța. Există practici în care indivizii pot fi interschimbați, în care ei sînt *fongibili,* în care deci sînt mai aproape de mașină, deși nu există în nici un domeniu oameni absolut interschimbabili (P. Valéry, *Sur la „crise de l'intelligence"*, în „Revue de France", vol. III, 1925, p. 632). În același fel se explică raportul specific dintre teorie și practică în politică. Politica este o teorie încă mai direct legată de practică decît medicina și pedagogia, însă de același tip ca acestea. Acest tip exprimă legătura mai strînsă sau mai laxă dintre teorie și practică, precum și rolul pe care îl are personalitatea omului politic în acțiunea politică. Teoria este condiționată de „ecuația individuală" și de „ecuația socială", sau de locul ce-l ocupă omul politic în spațiul social. Așadar, teoria politică se nuanțează și prin aceea că ea este dependentă de poziția politic-socială nu numai a celui ce practică politica, ci și a celui ce studiază fenomenul politic, poziție care face din teoria politică o ideologie, artă de mascare interesată a realității, o considerare perspectivistă a existenței sociale, adică o cercetare dintr-un anumit punct de vedere, un act de opțiune, o alegere dintr-o „ecuație socială", în sfîrșit o utopie, în înțelesul dat de Karl Mannheim. De asemenea, politicul este un domeniu de realitate în permanentă devenire, care reclamă o neîncetată împrospătare a viziunii teoretice pentru a face față inovator situațiilor neprevăzute, este dar un domeniu în care teoria este ea însăși un fel de practică sau, cum spune Marx, practica (schimbarea lucrurilor) este adevărata teorie. Oricum, voința, acțiunea creează o luciditate pe care nu o are teoria pură, chiar dacă acea luciditate a acțiunii este parțială. Pe acest plan, acțiunea și cunoașterea sînt în ecuație: teoria este o orientare activă și orientarea activă este lucidă, intelectuală. În situații fluide, teoria devine prin acțiune creatoare, fără modele. „Un om în adevăr activ nu va întreba niciodată cum a lucrat un model oarecare, atunci într-o situație dată, mai înainte, ci în ce fel se va instala el în situația structurală dată acum. Această permanentă nouă instalare în constelații care se întruchipează necontenit nou este capacitatea fundamental practică a conștiinței care caută mereu o orientare activă. A ține trează această capacitate și a o verifica pe orice material este sarcina specifică a educației politice“ (K. Mannheim, *Ideologie und Utopie,* 1929, p. 150).

Complexitatea fenomenelor explică și insuficiența teoriei, caracterul ei imperfect, incomplet, împrejurare ce așază pe primul plan practica, acțiunea. Există medici și pedagogi practicieni superiori medicilor și pedagogilor mai bine pregătiți teoreticește, așa cum există oameni politici superiori celor mai savanți cunoscători ai vieții politice din trecut sau de astăzi. Se dezvăluie astfel încă o dată rolul „creației“, al modelării, al intervenției practice, active în viața omului. Adevărata notă distinctivă dintre variatele aplicații științifice și variatele tehnici stă în factorul instaurator, creator, de care am vorbit tot timpul. Tehnica fizică se aplică la lumea corpurilor neorganice, cu care putem proceda după plac. Nu putem trata omul la fel, ca un „material brut“. Omul trebuie să fie modelat, înălțat, nu tratat ca o energie anorganică, oarbă, ca un curs de apă ce poate fi îndiguit sau ca un minereu ce poate fi topit pentru a-i separa componentele lui. Marea crimă a omului modern este aplicarea asupra omului a tehnicii din lumea moartă. Practica în sfera vieții umane este practica omului *pentru* om, nu *asupra* omului ; este practica unei persoane *pentru* a dezvolta alte persoane. Pedagogia, medicina, politica pot fi „arte“ sau tehnici într-un sens general, dar nu sînt *tehnologii.* Practica în ordinea umanului poartă pecetea unei modelări libere și responsabile ; ea are ca principiu o tensiune între realitatea de modelat și teoria după care se modelează. Personalitatea practicianului are sarcina să suprime sau să reducă această tensiune provocată de nepotrivirea dintre realitate și „idealul“ teoriei. Așa se explică diferența care există în unele domenii între teoretician și practician. Practicianul reușește mai bine decît „doctrinarul“ să slăbească tensiunea dintre realitate și teorie, fiindcă el, datorită orientării practice, stă mai aproape de realitate, care este acțiune în condiții concrete.

Cum se desfășoară transpunerea cunoașterii, „ideii“, „teoriei“ în acțiune ? Cum se face trecerea de la teorie la practică ? S-a atribuit ideii, reprezentării motricitate, forță. Alfred Fouillée a construit un întreg sistem filozofic pe fuziunea ideii și voinței, pe „ideea-forță“. Existența unei forțe inerente ideii, inteligenței este o iluzie produsă de o analiză defectuoasă a faptelor. Cum trecerea de la practică la teorie nu s-a făcut datorită practicii sau acțiunii, ci datorită cunoașterii sau teoriei, tot așa trecerea de la idee la acțiune nu se poate face fără inițiativa acțiunii, a voinței, a emoției, a pasiunii. Un raționalist ca Spinoza cunoștea acest adevăr, care nu întărește raționalismul. Ideea singură nu se prelungește în acțiune, ci ea trebuie să fie precedată de voința de a acționa, trebuie să pună în mișcare rezervele emotive și active ale omului. Altminteri, am admite un amestec confuz de acțiune și cunoaștere, deci am știrbi experiența, care justifică deosebirea de natură dintre acțiune și cunoaștere, dar și relația lor recesivă. Concepția „intelectualistă“ a istoriei, care face din „idee“, din „știință“ factorul determinant al istoriei, trece cu vederea faptul fundamental că acțiunea este determinată direct de o altă acțiune, ideea avînd numai funcția de ghidare, funcție eminent recesivă.

Am vorbit de intelectualism și voluntarism sau de raportul dintre inteligență și voință. N-am dat pînă acum nici o importanță acestei antiteze, care a întreținut discuții aprinse de la sfîrșitul secolului al XIX-lea pînă în vremea noastră. Voluntarismul s-a născut ca o reacțiune împotriva intelectualismului, a abuzului de cultivare a „rațiunii". Tot mai mult s-a făcut din „intelectualism" un țap ispășitor al tuturor relelor inerente culturii moderne. El poartă răspunderea devitalizării omului, a distrugerii iluziilor vitale, a deprimării produsă de reprezentarea morții inevitabile. Bergson vede în forma elementară a religiei, în „religia statică", fabulatrice, o asigurare sau o reacție defensivă contra numitei deprimări cauzată de inteligență. Se mai învinuiește inteligența că este pur utilitaristă, calculatoare, egoistă, că ea ucide și înăbușă entuziasmul, avîntul inimii. Este cazul să spunem : „nici exces de onoruri, nici dezonoare". Antiintelectualismul investește inteligența cu puteri și atribuții pe care ea nu le are, nu le poate avea. Inteligența nu lucrează, datorită unei forțe inerente ei, pentru a ruina viața. Tot ce se atribuie inteligenței cade în sarcina voinței, a acțiunii în genere. Nu inteligența subminează viața, ci acțiunea sau, în cazul de față, voința. Voluntarismul vrea să fie antidotul intelectualismului ; el este în realitate o concepție abuzivă. Se confundă acțiunea cu voința, adică se proclamă orice acțiune drept o acțiune voluntară. Omul, ca tot ce este real, este activ în fiecare clipă, însă pe planul impulsului exteriorizat sau nu. El nu voiește însă totdeauna. Voința este acțiunea întregii personalități, oricînd aceasta se raportă la o schimbare viitoare care trebuie să dezrealizeze o suferință și să realizeze o bucurie. Voința este o acțiune specifică în anumite condiții obiective și subiective. Acțiunea domină cunoașterea, nu însă voința. Cunoașterea este o proprietate care nu lipsește nici o clipă conștiinței, în timp ce voința se constituie numai în certe condiții. Lumea contemporană nu suferă de abulie, de inerție, ci mai degrabă de un exces de voință, dar de voință ce stă sub imperiul amoralismului. Un exces de voință morală va fi salutat totdeauna ca o binefacere. Căci excesul de voință amorală este un triumf al acțiunii care a scăpat de sub controlul recesiv al cunoașterii, al „rațiunii".

De acum expunerea noastră trece la cercetarea dualismului recesiv pe planul mai larg al vieții, pentru a aborda apoi planul uman, unde au prins rădăcină cele două false interpretări : reducerea acțiunii la cunoaștere și a cunoașterii la acțiune. Dacă în ordinea cosmică acțiunea premerge cunoștinței, tot așa este și în ordinea vieții. Principiul lumii este acțiunea ; orice organism este un *actor*, un *făcător*. Acțiunea este autonomă, adică nu se sprijină pe nimic, dar pe ea se sprijină totul. Acțiunea vitală este funcția care își creează organul. Evoluția speciilor și indivizilor este o diferențiere de organe, adică de funcții sau acțiuni. Evoluția organică este opera acțiunii (W. Malgand, *De l'action à la pensée*, 1935, p. 189). Acțiunea preexistă cunoașterii, chiar dacă aceasta este redusă la forma elementară a senzației și a sentimentului primar de plăcere și neplăcere. Acțiunea are rolul de a pune organismul în legătură cu mediul pentru a asigura supraviețuirea individului și speciei prin adaptarea la condițiile de trai. Ființa acționează adaptat dacă se apără, găsește hrana și sexul opus. În timp ce fenomenul de cunoaștere presupune sistemul nervos, fenomenul acțiunii presupune **nu** numai sistemul nervos, dar și sistemul muscular. Ființa începe prin a reacționa la excitații ; funcția elementară a mișcării, a acțiunii este iritabilitatea, pe care Cl. Bernard o definește „proprietatea de a reacționa într-un anumit fel sub influența excitanților exteriori“. Iritabilitatea are două proprietăți : 1) reacția este specifică, adică aceeași excitație provoacă, după structura organului excitat, aceeași reacție — celula musculară se contractă, celula glandulară secretează ; 2) există lipsă de proporție între intensitatea reacției și aceea a excitației. Mușchiul se mișcă dacă primește excitația unui nerv. Dar excitația nervoasă este cantitativ neglijabilă față de reacția musculară, a cărei origine directă provine din mușchi, nu chiar din excitația nervoasă. Energia oferită de nerv este de o sută de milioane de ori mai mică decît energia desfășurată de mușchi (G. Dumas și colectiv, *Traité de psychologie*, vol. I, 1923, p. 233 și urm.). Excitația nervoasă nu provoacă totdeauna o reacție motrice ; ea poate provoca și o inhibiție, apoi așa-numitul tonus muscular, deosebit de contracția musculară, reflexe elementare care sînt o prelungire a iritabilității, o iritabilitate sistematizată ; reflexe condiționate, instincte (sistematizare de reflexe), în sfîrșit actele voluntare. Toate aceste activități fiziologice servesc la adaptarea indivizilor la mediul fizic sau — la om și la alte cîteva specii — la mediul social. „Fiindcă individul este capabil de a exercita o acțiune de oprire asupra reflexelor, el este susceptibil de educație în sensul negativ al termenului. Fiindcă el este capabil de reflexe condiționate, din ce în ce mai întinse, este susceptibil de dresare în sensul pozitiv al termenului, adică de a cîștiga deprinderi sociale și morale. Fiindcă el este capabil de reacții motrice complexe, numite voluntare, poate acționa asupra mediului fizic și social pentru a-l modifica și a i se adapta. În sfîrșit, prin contractarea mușchilor striați, individul este capabil de a da un produs social care se cheamă muncă. Este destul, oarecum, ca viața psihobiologică să fie dată sub forma sa cea mai mecanică și cea mai simplă pentru ca socialul să se poată insera în biologic și să se realizeze prin el“ (G. Dumas și colectiv, *op. cit.*, I, p. 312).

Reacția produsă de excitație poate fi dezordonată, asemenea împușcăturilor trase la întîmplare de un soldat în timpul luptei. Dacă rezultatul acțiunii este fericit, ea se înscrie în organism și se repetă, iar repetiția se fixează. Nu este nevoie ca acțiunea să fie însoțită de conștiință (deci de cunoaștere elementară), de senzație. Ce ar face animalul dacă ar aștepta totdeauna informații prealabile pentru a acționa ? Acțiunea are o urgență pe care cunoașterea nu o poate satisface. „Nu este de altfel foarte fericit că a acționa și a cunoaște nu stau totdeauna într-un raport strîns de dependență ? Altminteri, acțiunea — și cu ea viața — ar fi imposibilă. Astfel, în genere, acțiunea nu presupune, nici nu procură *necesar* cunoașterea“ (G. Matisse, *op. cit.*, vol. III, p. 105). Același autor, deși constată împletirea inextricabilă a acțiunii și cunoașterii, știe să le despartă cu strictețe. „Acțiunea și conștiința perceptivă sînt două lucruri eterogene prin natura și geneza lor psihică. Ele nu aparțin aceluiași plan și pot să se dezvolte autonom“ (*ib.*, p. 103).

Psihologia franceză contemporană speră să explice mai fericit viața conștiinței omenești, dacă o așază în prelungirea necesităților biologice, adică a activităților vitale. Pierre Janet, în a sa *Psihologie a conduitei*, dă prioritate acțiunii și ca urmare consideră toate faptele psihologice drept modalități de acțiune. „Trebuie să păstrăm de la un capăt la altul același limbaj, remarcînd că în toate fenomenele, chiar superioare, există o parte de acțiune și punînd această acțiune pe primul plan. Această ipoteză nu numai că dă studiului o unitate care permite apropieri și comparații, dar ea mai permite și măsuri. Acțiunile care transformă totdeauna lumea exterioară au puteri foarte variabile; ele modifică lumea la distanțe diferite în spațiu și timp și psihologia va învăța să aprecieze aceste grade de eficiență" (P. Janet, *La psychologie de la conduite*, în *L'encyclopédie française*, vol. VIII, p. 8/08—11). În altă parte, același autor relevă substratul activ al întregii gîndiri. „Într-un cuvînt, există acțiuni și tendințe spre acțiune implicate în toate noțiunile, iar psihologia trebuie să înceapă prin studiul acestor tendințe, considerîndu-le nu drept consecința, ci drept punctul de plecare al tuturor ideilor și al tuturor noțiunilor. Astfel de studii vor permite de a explica, în multe cazuri, conduita oamenilor; ele constituie desigur una din metodele de explicație cele mai rodnice ale psihologiei și ale psihiatriei" (G. Dumas și colectiv, *op. cit.*, I, p. 922). Cu o altă motivare, care se fundează pe concepția marxistă a strînsei legături dintre practică și cunoaștere, Henri Wallon combate teoria cunoașterii contemplative și face din orice cunoaștere o adaptare activă la realul concret. „Contactul operativ" cu realul, „actul" este condiția gîndirii. Acest contact nu are loc prin imagini perceptive, cum cred psihologii W. Stern și Claparède, ci prin simpla acțiune care modifică în același timp și mediul, dar și pe acela care este activ — și tocmai această modificare este nemijlocit prinsă. „Două orientări se deschid deci în activitate, una întoarsă spre obiectivele exterioare, și [alta] activitatea asupra sa însuși sau «posturală», care are ca mijloace și scopuri propriile atitudini ale subiectului. Aceasta este o activitate plastică" (H. Wallon, *De l'acte à la pensée*, 1942, p. 243).

Dacă n-a fost greu să acordăm prioritatea și dominarea acțiunii pe planul cosmic și pe planul vieții în genere, încă nu am clarificat raportul recesiv dintre acțiune și cunoaștere. Raportul are numeroase fețe care exclud o soluție simplistă. În primul rînd, este fals că din activitatea însăși rezultă *direct* cunoașterea. Acela care digerează nu dobîndește prin aceasta o cunoaștere o digestiei, nici acela care merge o cunoaștere a mușchilor contractați și destinși. Mai mult, lucrătorul care execută o serie de mișcări imitate nu scoate din mișcări o cunoaștere a mecanismului mișcării, ci numai cîștigă o dexteritate, o deprindere care cu timpul cade în inconștient. Artistul care produce o operă nu ajunge prin aceasta la o cunoaștere a legilor opticii, acusticii sau a regulilor gramaticale și sintetice. Refugiul, pentru a ieși din acest impas, ar putea fi apelul la inconștient, cum a propus Eduard von Hartmann în *Filozofia inconștientului*. Cum se face, se întreabă el, că hotărîrea mea conștientă de a mișca brațul este executată de mușchii brațului? A intervenit „Inconștientul" extralucid. Acesta a îndrumat influxul nervos pe anumite căi, pentru a ajunge în cele din urmă la contractarea mușchilor. Inconștientul posedă o cunoaștere superioară a structurii creierului și a complicatelor asociații de neuroni. Apelul la inconștient

ACADEMIA BIBLIOTECA

nu explică nimic. Se lipește o etichetă metafizică pe un proces fiziologic necunoscut.

Cu toate acestea, nu se poate nega nu numai existența cunoașterii fundată pe acțiune, dar și marea ei semnificație. Esențial este să avem în vedere condițiile în care se constituie „cunoașterea practică“ și mai ales rolul pe care îl are îndreptarea atenției asupra proceselor spontane de acțiune, luarea de conștiință a acțiunii. După ce am lucrat spontan, reflectăm asupra acțiunii și obținem astfel o cunoaștere practică. N-am putea obține o astfel de cunoaștere dacă însăși cunoașterea n-ar fi un factor originar, alături de acțiune și independent de ea. Acțiunea oferă cunoașterii material, pretexte, obiective; nu este cunoașterea ca atare. Cunoașterea nu țîșnește ca un spiriduș din acțiune. Aceasta se constată încă mai bine dacă intervenim nu numai după executarea mișcărilor, ci în timpul executării lor, însoțind sistematic desfășurarea și rezultatul acțiunilor. Cea mai înaltă formă de cunoaștere fundată pe acțiune este verificarea experimentală a unei ipoteze științifice, adică este intervenția (activă) în cursul proceselor naturale pentru a provoca anumite schimbări ale obiectului cercetat și a descoperi relațiile lor cauzale. Mai ales în aceste împrejurări se constată că acțiunea sau practica alimentează, furnizîndu-i material, cunoașterea, care prin ea însăși preexistă acțiunii. Acțiunea respectă independența *recesivă* a cunoașterii, dar ea rămîne un neprețuit aliat al cunoașterii, neprețuit fiindcă nu poate fi înlocuit cu nimic. Experiența este o acțiune care pune lucrurile în mișcare și deci în legătură unele cu altele pentru a le sili să dezvăluie aspecte și proprietăți care altfel ar fi rămas ascunse. De asemenea, datorită acțiunii, ideile reiau contactul cu materialul de fapte din care au fost scoase, și pe această cale constatăm dacă procedeul de abstractizare a respectat natura lucrurilor și nu s-a lăsat tîrît de ușurința cu care manipulăm semnele limbajului, simbolurile specific umane. Deoarece acțiunea este criteriul realității, orice demers operatoriu ne aruncă în valurile realității, este un sondaj al lumii. În acest sens generic, cunoașterea rămîne tributară recesiv acțiunii, dar ea își păstrează existența originală și valoarea proprie, cum spiritul legat de materie este o realitate ireductibilă.

Sîntem acum mai bine înarmați pentru a examina falsele rezolvări ale dualismului acțiune-cunoaștere. Falsitatea soluțiilor constă în ignorarea atît a originalității celor doi termeni, cît și a raportului lor recesiv. Cele două erori sînt solidare. Eroare este și reducerea unui termen la celălalt, înghițirea unuia de către celălalt, ca și răsturnarea raportului de recesivitate. Ipoteza că cei doi termeni stau la același nivel duce sau la reducerea unui termen la altul, deci la dispariția unuia, sau la răsturnarea raportului recesiv. În ceea ce privește soluția reducționistă, gîndirea antică și gîndirea modernă (aceasta dezvoltată pînă la capăt) sînt în antiteză. Este astăzi un loc comun că întreaga filozofie antică poartă răspunderea intelectualismului, adică a excesului de inteligență în cultura europeană. Cei ce au descoperit rațiunea (*logosul*) sau inteligența (*nŏus*) i-au dat atribute divine. Divinizarea, în sine explicabilă, închidea mari primejdii. O primă primejdie era identificarea rațiunii cu o anumită cunoaștere, cu aceea a „universalului“ (generalului), a imutabilului, a perfectului. Dar această identificare nu era un păcat, fiindcă, în adevăr, „nu există știință fără universal“ (Aristotel). Păcatul stă în separarea „universalului“ de individual, a rațiunii de experiență pe temeiul presupunerii că „adevărata realitate“ este străină experienței, așa cum imutabilul, inalterabilul etern este străin descompunerii, schimbării, timpului. De o parte imutabilul, „existența“, rațiunea, de altă parte schimbarea (devenirea), experiența. Ce devine acțiune în cadrul intelectualismului antic ? Cum era de așteptat, și acțiunea a fost scindată. De o parte acțiunea nobilă, „liberă“, care este totuna cu exercițiul cunoașterii adevărate, cu rațiunea ; de altă parte acțiunea vulgară, „servilă“, acțiunea brațelor, munca manuală. De o parte contemplația, acțiunea „pură“, de alta munca utilitară, pe plan material ; de o parte realitatea, de alta aparența. Esențial este că acțiunea „pură“ este transpusă în cunoaștere și astfel Rațiunea devine activă, productivă, chiar creatoare, identificare ce va da toate roadele în gîndirea modernă cînd va fi reabilitată acțiunea pe plan natural, material. Creștinismul n-a schimbat această structură filozofică, ci mai degrabă a agravat-o, deși el avea, originar, tendința de a reabilita munca manuală și de a umili orgoliul rațiunii păgîne. Pînă la urmă, cu toate rezistențele parțiale, a învins concepția păgînă prin Platon și mai ales prin Aristotel, care reprezenta sinteza intelectualismului grec. Deasupra virtuților „etice“ stau virtuțile „dianoetice“, ale contemplației. Émile Bréhier, un bun cunoscător al gîndirii antice, este de părere că filozofia greacă, înamorată de rațiunea pură, ducea de-a dreptul la teologia creștină, nu la știința modernă (*La pensée grecque d'apres Léon Robin,* în „Revue de Métaphysique et de Morale“, 1925).

Prin tendința ei, dacă nu chiar prin cele dintîi realizări ale ei, gîndirea modernă este revoluționară. Ea reabilitează experiența, cercetarea exactă a naturii, de altfel anticipată de nominalismul medieval, adică de curentul dizolvant al gîndirii medievale, și în același timp reabilitează acțiunea pe plan pămîntesc natural, dezvoltînd tehnica pentru a exploata și domina forțele și bogățiile brute ale naturii mai mult în serviciul puterii omului decît al fericirii lui. Multă vreme însă gîndirea modernă a adoptat intelectualismul antic și a făcut din rațiune forma superioară de cunoaștere. Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff, principalii exponenți ai raționalismului modern, păstrează dogma intelectualistă — adevărata cunoaștere, care este și adevărata acțiune, este contemplarea eternului, a imutabilului. Totuși, intelectualismul suferă o modificare apreciabilă : rațiunea este subordonată acțiunii, ceea ce anticii n-au îndrăznit să facă ; așa încît, rațiunea devine o potență activă prin sine însăși, spontană și în cele din urmă creatoare. Tipic în această privință este Leibniz. Kant consacră activitatea creatoare a rațiunii scindînd-o într-o activitate de ordonare „sintetică“ a materialului sensibil, dat — cunoașterea fenomenelor —, și o activitate liberă, autonomă, prin care ne ridicăm în lumea spiritualității pure, divine. Idealismul „absolut“ postkantian, de la Fichte la Hegel, trage toate consecințele, rămînînd totuși în cadrul raționalismului, pe care îl separă ca superior de intelectualism, al *activismului* modern. Rațiunea „creează“ lumea prin idei. Poziția acestui idealism radical era instabilă prin caracterul ei contradictoriu. Activitatea naturală, fizică nu putea fi acaparată multă vreme de nobila rațiune. Ea rupe lanțurile, se emancipează și exploatează pe seama ei cunoștința. Cunoașterea în genere este fundată pe acțiunea sensibilă, pe experiență. Mai era o modalitate de a salva ceva din privilegiile rațiunii, recunoscînd acțiunii sensibile, experienței, rolul hotărîtor. Vedem că nici concepția modernă nu poate reduce cu totul un termen la altul. Această modalitate a fost dezvoltată de *ficționalismul* lui Vaihinger : gîndirea, dacă este activă, creatoare, produce ficțiuni, al căror rol este de a prezenta în forme simple, comode, economice, pluralitatea haotică a senzațiilor date primordial. Ficțiunile, fiind utile vieții, adică acțiunii, sînt considerate „ca și cum“ (*als ob*) ar fi adevărate. Eroarea este cunoștința care n-a avut succes, adică n-a fost un „mijloc pentru calcularea lumii externe“ ; adevărul este mijlocul cu succes sau cu finalitate în calcularea lumii externe (H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als ob,* p. 193).

Vaihinger și-a publicat opera sa în 1911, cu multe ediții după aceea, însă ea a fost redactată în liniile ei generale, în stocul ei principal, cu patruzeci de ani înainte. Cam în același timp o formă de ficționalism sau de „perspectivism“ se întîlnește în operele lui Fr. Nietzsche, iar în America, în 1878, Peirce susține teze înrudite, care vor servi ca bază *pragmatismului,* termen folosit întîi de romanciera George Eliot. Pragmatismul a devenit steag de luptă filozofică pe la 1898 datorită lui William James, care îl formulase încă din 1885 în articolul din „Mind“ — *Funcțiunea cunoașterii,* retipărit în opera *L'idée de vérité,* 1913, capitolul I. Încă mai combativ și mai agresiv este C. F. Schiller (Oxford), care a denumit concepția sa *umanism,* fiindcă, asemenea sofiștilor, el consideră adevărul drept *ancilla hominis,* un rob al omului. Concepția pragmatistă, care și-a concentrat activitatea doctrinară în jurul noțiunii de adevăr, combate cu multă vigoare orice formă de intelectualism, respingînd concepția că adevărul este o oglindire a realității, și face din adevăr o construcție practică a omului. Cunoștința obține coeficientul de adevăr sau eroare în raportarea ei la interesele, la practica omului. Este adevărat ceea ce „operează“, „plătește“ sau satisface interesele omului, deci ceea ce are consecințe favorabile omului.

Nu avem să examinăm critic aici valoarea pragmatismului, care a fost salutat de unii cu entuziasm, ca un eveniment filozofic epocal, dar a fost considerat de alții ca reprezentînd cel mai scăzut nivel al filozofiei moderne fiindcă pune întreaga cultură, mai ales știința, în dependență de utilitate, de interese, adică de un simplu mijloc a cărui valoare este determinată de scopul căruia îi servește. James însuși nu este mulțumit de termenul „pragmatism“. Într-o scrisoare din 2 ianuarie 1908, James scris : „Termenul general de *pragmatism* este un pavilion care acoperă atîtea opinii diferite, încît simțim în chip firesc o oarecare iritare văzîndu-l agitat ca o emblemă revoluționară. Am avut în aceasta partea mea de răspundere, dar a fost o abilitate *tactică* de a-l alege ca titlu“ (W. James, *Extraits de sa correspondance,* 1924, p. 299). Dar nu titlul poartă răspunderea interpretărilor compromițătoare date pragmatismului, ci însuși conținutul său esențial atît de echivoc, iremediabil amfibologic. Echivocul este inerent cuvintelor de

„util", „interes". Totul poate fi util dintr-un punct de vedere sau altul, chiar cea mai dîrză combatere a pragmatismului poate fi utilă. James însuși, încolțit de obiecții, vorbește deopotrivă de interese intelectuale, ca și de interese nonintelectuale. „Tot ceea ce menținem noi, Schiller și eu, este că nu există *nici un* «adevăr» fără oarecare interes, și că interesele nonintelectuale joacă un rol ca și cele intelectuale" (*ib.*, p. 298). Solicitat să răspundă unui chestionar cu tema — de ce crede în Dumnezeu, el răspunde : „Pentru că am nevoie să fie adevărat", iar la întrebarea — din ce motive, răspunde : „Numai pentru motive sociale" (*ib.*, p. 260). Nici urmă aici de interese intelectuale. Interesele nonintelectuale sînt motivele reale ale pragmatismului.

O formă mai prudentă, dar nu mai puțin înșelătoare, o reprezintă „instrumentalismul" lui John Dewey (Chicago). Viața lungă a acestuia i-a dat putința să scrie numeroase opere, între care, printre cele din urmă și mai semnificative, *Experience and Nature* (1925) și *The quest of certainty* (*Căutarea certitudinii*), prelegeri Gifford în Anglia 1929 și tipărite în 1930. Concepția lui Dewey este un ciudat amestec de adevăr și eroare, determinat de puterea magică a cuvîntului de acțiune. Puterea și fapta — operativitatea — sînt mai presus de orice. Idolul ce trebuie dărîmat este teoria tradițională că obiectul cunoașterii este anterior cercetării, cunoașterii, că el nu este modificat de activitatea cercetătoare a conștiinței. Raționalismul, ce-i drept, admite o activitate a gîndirii, dar o socotește ceva misterios și doar ca o operație globală, nu numai amănunțită. De asemenea, empirismul pornește de la contactul direct cu realitatea, dar crede că acest contact este pură pasivitate. „Experimentalismul" lui Dewey vede în experiența simțurilor numai un punct de plecare, din care „construim" obiectul, dar nu prin misterioasa activitate a gîndirii, ci prin operații practice de control care intervin în lume și produc intențional rezultate observabile și bine definite. Așadar, „experimentalismul" definește obiectul prin operații concrete care sînt interacțiuni sau raporturi între senzații. Gîndirea este transpunerea abstractă a operațiilor efectuate de un lucrător : a tăia, a separa, a lega, a uni, a schimba etc. Acțiunea gîndirii se exercită asupra semnelor simbolice, în loc de a se aplica asupra lucrurilor. De aceea, cunoașterea este un mod de activitate practică, un *instrument* prin care lucrurile sînt puse în relație și astfel se dezvăluie proprietățile lor. Echivocul ruinător, necontenit acoperit de aprecieri juste, al „instrumentalismului" este următorul : operațiile experimentale, funcționale sau instrumentale sînt ele condiții necesare pentru a da la lumină, a dezvălui relațiile și proprietățile lucrurilor preexistente, cum credem noi, sau ele „construiesc" efectiv obiectul ? Autorul oscilează între cele două sensuri, fiindcă nu are curajul să meargă pînă la capăt, adică pînă la afirmația că operațiile de control *creează* obiectele, le scoate oarecum din nimic sau cel puțin dintr-o masă amorfă de senzații. După ce am redat acțiunii sensul ei real, în locul celui mistic atribuit *logosului* uman, mai putem păstra ideea fictivă de creație a obiectului ? Un obiect ce preexistă cunoașterii nu răpește întru nimic cunoașterii atributele ei active, operative de căutare, cercetare și descoperire a bogăției de aspecte reale. Acțiunea își păstrează poziția ei dominantă, dar în același timp respectăm originalitea, specificul cunoașterii. Fără acțiune prealabilă nu există cunoaștere, dar cunoașterea însăși nu este o acțiune și tocmai de aceea poate fi în serviciul acțiunii. Considerarea cunoașterii ca o acțiune, ca o operație degradează deopotrivă acțiunea și cunoașterea.

Prestigiul cuvîntului de acțiune trebuia să sugereze încercarea de a funda cu ajutorul ei credința în Dumnezeu, trebuia deci să sugereze și o apologetică „modernistă". O atare apologetică, multă vreme suspectată de ortodoxia catolică, s-a străduit să ofere Maurice Blondel, mai ales în prima sa operă *L'action* (1893). Într-un stil rafinat prin obscuritate și formule izbitoare, argumentarea lui Blondel este în fond simplă. Acțiunea este necesară ; nimeni nu se poate eschiva de a-și pune problema practică a vieții, problema inițiativelor decisive. Abținerea, inerția este tot o acțiune, una negativă care se întîlnește sub două forme : diletantismul estetist, care este o autolatrie, o adorare de sine însuși, și pesimismul, care este o filozofie a neantului. Acțiunea necesară este o soluție pozitivă. „În acțiune trebuie să transportăm centrul filozofiei, fiindcă în ea se găsește și centrul vieții" (*op. cit.*, p. XXIII). Acțiunea este „realitatea" (*en to ergo to on*). „Noi sîntem, cunoaștem și trăim *sub specie actionis*" (*ib.*, p. 197). Cel care neagă acțiunea, voința, proclamă prin aceasta tocmai atotputernicia voinței care se poate sinucide sau distruge pe sine. Drept vorbind, voința sau acțiunea omului este infinită. De aceea, nici o realizare finită nu satisface voința. O dialectică internă a acțiunii infinite duce voința de la afirmarea minimală a existenței sensibile la organism, care este un „corp al acțiunii" (*ib.*, p. 153), cum se constată în efortul muscular. Apoi acțiunea trece de la organism la societate, care este co-acțiune, o „federație socială". Co-operația socială se extinde la univers — „a lucra este oarecum a te dărui încrezător lumii" — și după aceea de la natură la supranatură, la Infinit, singurul liman al voinței infinite. Acțiunea, printr-o prestidigitație dialectică, a dat lui Blondel ceea ce el admisese de la început — omul, natura, Dumnezeu, așadar ceea ce acțiunea singură, fără gîndire, cunoaștere, n-ar fi descoperit niciodată.

Dualismul recesiv acțiune-cunoaștere are o importantă consecință socială — primatul muncii, al acțiunii umane, în sensul cel mai larg al cuvîntului, nu numai primatul acțiunii „mușchilor striați", cu toate că acțiunea musculară, materială este condiția primară a vieții umane. Munca are două fețe. În ea însăși nu este „trudă", „cazná", ci este bucurie, o desfășurare a puterii ; ea poate fi însă legată și chiar trebuie să fie legată de sforțări neplăcute, penibile. Însăși munca intelectuală cea mai atrăgătoare implică o lungă perioadă de pregătire „tehnică" neplăcută și cere tot timpul un efort de atenție care descurajează chiar pe unii intelectuali. Dar în munca normală, plăcerea, bucuria de a înfăptui ceva domină. Dacă munca este primordială, ar urma ca muncitorii să aibă funcția de conducere socială. Acesta este și rămîne idealul. Se impune aici o precizare. În ipoteza că idealul acesta s-ar realiza, nu trebuie să uităm că muncitorul ca conducător este investit cu o funcție nouă care îl apropie de oricare alt tip de conducător și-l îndepărtează de restul muncitorilor. Pînă la realizarea idealului, problema conducerii sociale are o structură aparte, fiindcă ea include un raport recesiv nu între muncitori și conducători, ci între conducători și o categorie de muncitori, *intelectualii,* față de care muncitorimea manuală s-a arătat uneori neîncrezătoare, poate cu oarecare îndreptățire. Neîncrederea rezultă nu dintr-o invidie inerentă acțiunii față de pura teorie, față de contemplare, cum crede idealistul Croce, ci dintr-o reciprocă neînțelegere a celor două categorii de muncitori, neînțelegere care poate fi înlăturată și înlocuită prin cea mai intimă colaborare și cea mai sinceră stimă mutuală.

Bănuiesc că au rămas totuși obscurități în enunțul nostru fundamental — acțiunea domină, cunoașterea este recesivă, fără ca prin recesivitate cunoașterea să piardă valoarea ei superioară și mai ales originalitatea ei. Cunoașterea se află în frămîntarea relațiilor de acțiune care constituie realitatea, ba chiar în latura ei *psihologică* este ea însăși o acțiune. De asemenea, cunoașterea — datorită relației intime de recesivitate — nu este străină de acțiune, ci primește impulsii de la acțiune și dă impulsii acțiunii. Cu toate acestea, cunoașterea, ca posesiune a obiectelor, nu este o acțiune, tocmai fiindcă esența ei este posesiunea nu numai a realității, a tuturor raporturilor de acțiune, dar și a tuturor obiectelor (suprareale, ireale, ideale). Cunoașterea *se fundează* pe procese de activitate și pasivitate, dar ea însăși nu este nici activitate, nici pasivitate, ci deasupra acestora, fiindcă ea este o transpunere pe plan conștient a tot ce este activ sau pasiv. Ceea ce face conștiente, cunoscute activitatea și pasivitatea nu este ea însăși nici una, nici alta, ci numai se servește de amîndouă. Așadar, principiul recesivității garantează originalitatea ireductibilă a cunoașterii și în același timp rolul ei recesiv.

O nouă obscuritate ne solicită. Relația recesivă a cunoașterii nu se confundă cu o altă relație recesivă familiară în discuțiile filozofice și extrafilozofice — pasiunea, interesele practice domină, „rațiunea“, „inteligența“ este recesivă, este chiar „sclava“ intereselor, dorințelor, sentimentelor. Este și convingerea noastră că pasiunile, interesele active conduc, dar aceasta nu înseamnă nici că pasiunea sau interesul este totdeauna egoist și răufăcător, nici că „rațiunea“ trebuie să fie „sclava“ acțiunii. „Rațiunea“, deși recesivă, are rolul de diriguire, de *luminare* pentru a dezvălui întîi că interesele egoiste și pasiunile răufăcătoare se întorc împotriva egoistului și răufăcătorului, și al doilea că orice acțiune presupune o adaptare a mijloacelor la scopurile dorite, adaptare care constituie misiunea cunoașterii, a „rațiunii“.

Un ultim punct de lămurit se referă la termenul de cunoaștere, de „rațiune“. Cunoașterea tributară acțiunii nu este totuna cu „conștiința obiectivă“, cu acea orientare primordială a conștiinței spre ceva obiectiv. prezentă în orice pasiune și interes. De aceea, „conștiința subiectivă“ este recesivă față de „conștiința obiectivă“. Cel mult, „conștiința obiectivă“ este recesivă față de acțiunea inconștientă care fundează conștiința în genere, cum s-a arătat în anexa capitolului 29. Cunoașterea de care este vorba aici, „rațiunea“, este gîndirea logică în forma ei cea mai înaltă, de cunoaștere *clară* a realului și suprarealului. Pe planurile inferioare ale cunoașterii există o contopire a acțiunii și cunoașterii, fiindcă pe acele planuri cunoașterea este totuna cu „a fi conștient“, cu o anumită realitate.

Constatăm încă o dată cît de complex este raportul dintre acţiune şi cunoaştere şi cît de înşelătoare este bunăoară opoziţia banalizată dintre primatul cunoaşterii, al contemplaţiei la orientali, şi primatul acţiunii la occidentali (R. Guénon).

34. CONDUCĂTORI-INTELECTUALI

Solidar cu dualismul acţiune-cunoaştere este dualismul recesiv *conducători-intelectuali,* putere temporală-putere spirituală. Antiteza este tot aşa de veche ca şi condiţia umană, dar ea a devenit mai conştientă în cultura europeană, începînd cu grecii şi îndeosebi în era modernă, pe măsură ce se ascuţea conştiinţa de sine a misiunii intelectualului în complexa viaţă modernă, a locului ce el îl ocupă în spaţiul social, a posibilităţii lui de a constitui o pătură socială, o „clasă“, o categorie distinctă, şi totodată pe măsură ce statul modern devenea tot mai puternic şi ameninţa să confişte în favoarea sa, să-şi subordoneze şi să mutileze toate bunurile culturale : religie, morală, ştiinţă, filozofie. Numai biserica (adică religia) a izbutit uneori să frîneze întrucîtva apetitul de acaparare şi de monopolizare al statului, adică al conducătorilor. Astăzi se constată că a dispărut cu totul frîna „spiritualului“, a „intelectualilor“. Intelectualul contemporan este în pericol să fie şi el anexat de stat, să devină un „scrib al faraonului“, o unealtă a politicii. Chiar libertatea acordată omului de ştiinţă este primejduită în era atomică, cum notează fizicianul Louis de Broglie. Savantul atomist, care deţine teribilele secrete ale bombei atomice, mai are el o totală libertate cînd se ştie supravegheat ? (L. de Broglie, *Physique et microphysique,* 1947, p. 360).

Dacă rolul social al intelectualului este o veche, o foarte veche problemă, însuşi intelectualul, ca simplă categorie socială mai definită, se afirmă abia în epoca modernă, prin înmulţirea lui, ca un efect al culturalizării şi politizării maselor, aşadar ca urmare a regimului democratic. Oriunde cunoaşterea, ştiinţa şi chiar arta au devenit forţe sociale, s-a precizat funcţia specifică a intelectualului. Este obligatoriu să nu ducem cercetarea mai departe înainte de a încerca o definire a noţiunii de intelectual, care este departe de a se înţelege de la sine, asemenea noţiunilor concrete, sensibile. Prin natura ei „spirituală“, noţiunea de intelectual nu are contururi precise ; totuşi, putem lua ca dată noţiunea pentru a formula provizoriu raportul recesiv dintre intelectual şi conducător. (Consemnăm în treacăt că în acest capitol nu este vorba de diviziunea muncii sociale în manuală şi intelectuală sau de diviziunea dintre oraş şi sat, ci de o altă diviziune, care poate nu va fi suprimată niciodată.)

Intelectualul nu a avut niciodată o funcţie dominantă în societate. El n-a fost niciodată stăpîn, chiar dacă recunoaştem rolul important avut de magician şi de preot. În adevăr, preoţimea este singura categorie de intelectuali, de „spirituali“ care a izbutit să deţină un rol dominant. Dar ea n-a dominat, n-a avut funcţia de „conducător“ ca exponent al inteligenței, ci ca exponent al unor interese sociale particulare, pe care le identifica cu interesele religiei. Conducerea preoților, „teocrația“, este un fenomen rar, deoarece „clericii“, mai mult decît alte categorii sociale (de exemplu, militarii, oamenii de afaceri bogați, juriștii, politicienii), și-au văzut îngrădită din interior tendința lor imperialistă. Nu atît fiindcă religia impunea o temperare a zelului lor dominator, cît fiindcă destinația clericilor n-a fost niciodată dominarea. Poate de aceea dominarea lor, cînd s-a impus, a fost mai tiranică prin structura ascetică și dogmatică a religiei. „Pe scurt, dintre toate felurile de despotism — scrie poate exagerat sociologul Ross —, acela al castei preoțești a fost cel mai rău, și cu cît preotul este mai bun ca om, cu atît mai rău este despotismul său. În măsura în care el prescrie oamenilor comportarea lor în numele lui Dumnezeu, el degradează pe Dumnezeu și societatea la propriul său nivel spiritual. Tot ce el proclamă ca voința lui Dumnezeu ridică pretenția la ascultare oarbă. Comunitatea sa nu poate respinge obscurantismul sau fanatismul său nici din experiența sa pămîntească, nici din intelectul ei natural. Despotismul său nu cunoaște opreliști sau îngrădiri“ (E. A. Ross, *Das Buch der Gesellschaft*, 1926, p. 587).

În afară de încercările mai durabile sau efemere de supremație teocratică, intelectualii nu au năzuit să se impună drept conducătorii societății, chiar dacă ei au exprimat dorința îndrăzneață, utopică de a vedea încredințate frînele colectivității în mîinile „filozofilor“ (Platon) sau ale „savanților“ (Aug. Comte). Este un fapt istoric că ori de cîte ori s-a încredințat unui om cu solidă formație intelectuală destinul unui stat, el s-a achitat onorabil. Împăratul roman Marc Aureliu a întrunit toate calitățile unui bun împărat, chiar dacă nu uităm persecuțiile sale împotriva creștinilor care refuzau să se integreze într-un stat păgîn. În timpurile noi, Frederic al II-lea, rege „filozof“, a lăsat bune amintiri istorice. S-a vorbit în vremea noastră de o „republică a profesorilor“, după succesul cartelului de stînga în Franța, la 11 mai 1924, cînd s-au îmbrățișat solemn Herriot, Painlevé și Blum (vezi Albert Thibaudet, *La république des professeurs*, 1927). Cu această ocazie s-a amintit că Republica Cehoslovacă liberă a fost pregătită de profesori și că a avut un conducător excepțional în persoana unui intelectual militant, Masaryk, și apoi în persoana altui profesor, Beneș. Acesta din urmă, la Congresul internațional de filozofie ținut la Praga în 1934, a mărturisit că el n-a luat niciodată vreo hotărîre politică importantă fără a o fi filtrat prin concepția sa filozofică. Exemplele contemporane, puține la număr, dar semnificative, de intelectuali investiți cu mari puteri de conducere politică, ilustrează cazul de promovare la rol de conducere supremă a unor persoane care au primit de la început o pregătire pur intelectuală. Aceste exemple se explică prin situația deosebită a acelor intelectuali în sînul unui popor care lupta pentru libertatea sa și nu avea cadre de politicieni. În alte părți, ridicarea la cea mai înaltă magistratură politică a unui intelectual este un accident, în genere repede lichidat și fără consecințe importante. Dimpotrivă, exemplele mai vechi ne înfățișează oameni care au fost pregătiți pentru conducere și numai întîmplător și-au asumat și funcția gintei intelectuale.

Platon era conștient de greutatea de a face din oameni cu formație pur intelectuală, „contemplativă“, conducători, „regi“, deși el vedea numai în această uniune a filozofului și șefului de stat salvarea statelor grecești ruinate de luptele interioare, sociale și sfîșiate de rivalități. De aceea, în celebrul pasaj din *Statul,* el adaugă dorinței de a transforma pe filozofi în conducători un deziderat poate mai ușor de realizat, anume ca înșiși conducătorii, „regii“, potentații sau fiii lor să devină filozofi. Platon își da seama de îndrăzneala propunerii sale, pe care o compară cu un imens val în stare să-l înece în ridicol și dispreț. „Afară numai dacă filozofii nu devin regi în state sau dacă acei care sînt numiți în prezent regi și suverani nu devin filozofi adevărați și serioși, și dacă nu vedem întrunite în același subiect puterea politică și filozofia, afară numai dacă, de altă parte, o lege strașnică nu ține departe de treburi pe acei pe care talentele lor îi duc exclusiv spre una sau spre alta, nu vor înceta, dragă Glaucon, relele care întristează statele și, cred, chiar neamul omenesc“ (*Statul,* cartea a V-a, 473 d).

Așadar, istoria ne-a arătat că este mai ușor să faci dintr-un rege sau împărat un filozof decît dintr-un filozof, dintr-un pur intelectual un rege sau împărat. Să invocăm oare cazul lui Napoleon ? Napoleon este desigur un ideolog, în ciuda disprețului său față de „ideologie“, adică față de o activitate care nu ascultă de criteriile pur politice. El reprezenta filozofia revoluționară a secolului al XVIII-lea, un rousseau-ist, un amestec de clasicism și romantism. Dar este mai ales un militar de geniu. Nu ideologia l-a ridicat pe tronul imperial prin autoîncoronare, ci puterea militară, legea politică a violenței și chiar a crimei [...].

Este momentul să procedăm la ingrata, dar necesara operație analitică a căutării unei definiții — ce este un intelectual ? Întrebarea ne intimidează, fiindcă greutățile răspunsului sînt strivitoare. Orice încercare de definire intră în conflict cu regula logică a definiției de a corespunde întregului obiect definit și numai lui. Am fi fost ispitiți de demonul comodității de a defini intelectualul prin anii de școlaritate și deci prin posesia unei diplome oarecare. Dar cine mai confundă astăzi intelectualitatea cu diploma, cu studiile școlare ? Nu oricine posedă o diplomă este un intelectual și nici orice intelectual autentic este posesorul unei diplome. Desigur, diploma este o garanție a studiului, iar studiul este condiția formării intelectualului, constatare pe care o vom valorifica îndată. Din nefericire, scopul studiului, al învățămîntului nu mai este formarea spiritului, dezvoltarea și îmbogățirea inteligenței, ci simpla obținere a diplomei. Diploma este dușmanul culturii, constată Paul Valéry în conferința *Bilanțul inteligenței* (*Variété,* III, p. 294). Deci școlaritatea cu diplomă nu este nota definitorie a intelectualului. Dar poate intelectualul este acela care exercită o profesiune, care pune la contribuție, în primul rînd, inteligența ? În această grupă întîlnim cele mai felurite profesiuni : avocați, judecători, medici, farmaciști, ingineri, tot felul de „profesori“, scriitori de toate nuanțele și speciile, artiștii etc. De ce n-am număra aici și pe contabili sau pe funcționarii administrațiilor publice ?

Vedem dar că, de la început, oricare încercare de clasare se lovește de cruzimea faptelor, a realităților. Excludem pe lucrătorii manuali ? Cum, aceștia nu fac apel la cunoștințele lor ? Oare cine a descoperit un aparat sau un procedeu pentru a constata și măsura activitatea intelectuală, o *noometrie* ? P. Valéry vorbește de o măsură a calității sau a valorii intelectuale — care este activitatea intelectuală cea mai bună ? Este nevoie dar de o aristometrie (P. Valéry, *Sur la „crise de l'intelligence"*, în „Revue de France", vol. III, 1925, p. 633). De altă parte, intelectualii nu recurg cu necesitate la munca manuală, la tehnică, de exemplu chirurgul, sculptorul, pictorul, omul de știință în laborator ? Pictorul Veronese, chemat ca martor în fața inchiziției venețiene și întrebat asupra profesiunii, a răspuns : „sînt lucrător" (*sono lavoratóre*). Poetul nu este un manual, în subsidiar, cum este pictorul, afară numai dacă ținerea unui condei în mînă și plimbarea lui pe hîrtie pentru a o mîzgăli cu cerneală nu este considerată ca muncă manuală. Este foarte frecvent ca un poet să nu-și facă o meserie din „inspirația" poetică. Totuși, ca poet, el este un intelectual în sensul cel mai autentic al cuvîntului. Dar însuși artistul, care trebuie să recurgă la mîinile sale pentru a picta și sculpta, poate să nu trăiască din vînzarea operelor sale, să nu „profeseze" ; și totuși, el este un intelectual în toată puterea cuvîntului. El nu poate fi artist fără predominarea spiritului, a inteligenței, în sensul cel mai general al termenului.

Trebuie să spunem acum, oricît de tîrziu, că noi luăm inteligența în accepția cea mai largă și tocmai de aici se ivește greutatea. Dacă inteligența este caracteristica specifică, esențială a omului (*homo sapiens)*, cum poate fi ea apanajul, privilegiul unei categorii foarte restrînse de oameni, al unei minorități, cu excluderea celorlalți muritori, care astfel sînt prăvăliți într-o condiție inferioară, în turma ființelor „fabricate ale naturii" (*Fabrikware der Natur*), după expresia îngîmfată a lui Schopenhauer ? Cu toată greutatea aparent de neînvins de a ierarhiza activitățile intelectuale, trebuie să găsim criteriul ierarhiei, fiindcă el există din moment ce se vorbește de intelectuali destinați cercetării. S-a găsit criteriul în „dezinteresarea" activității intelectuale. „Dezinteresarea", ne reamintim, este un termen ambiguu. Dacă „dezinteresarea" înseamnă lipsă totală de interes, constatăm ușor că așa ceva nu există. Suprimînd orice interes, se suprimă și activitatea. Intelectualul este mînat și el de interese, și încă de „interese" pasionale, puternice, de pasiuni care impun uneori sacrificii și-l fac să uite chiar de unele obligații urgente. Activitatea intelectualului are ca resort un interes puternic, dar un interes care rămîne în sfera activității intelectuale însăși. Omul de știință gîndește pentru a realiza finalitatea inteligenței științifice, adevărul ; artistul are ca finalitate „frumosul" ; omul moral „binele", afară de util, care se adaugă recesiv. Această centrare a activității intelectuale în ea însăși, în propriile ei valori, a fost considerată uneori ca o „pervertire", asemenea pasiunii avarului. Avarul a transformat banul, care este un mijloc impersonal, într-un scop personal care împinge la acte absurde de renunțare, deși banul, mijlocul satisfacerii dorințelor, îi stă la îndemînă. Chestiunea aceasta va fi reluată. Ne mărginim să spunem aici că activitatea intelectuală, scop în sine, valoare superioară, nu se poate compara cu adorarea stupidă a aurului de către avar.

Definirea intelectualității ca activitate avînd scopul în sine însăși și tocmai de aceea eminent, adică durabil, practic, cere o întregire : activitatea intelectuală, scop în sine, este inovatoare, aduce o noutate, îmbogățește patrimoniul național sau omenesc. Nu este de ajuns ca intelectualul să fie „dezinteresat“, să facă din activitatea sa scop în sine; mai trebuie ca el să aducă ceva nou, să „creeze“. Din acest punct de vedere, un poet care a scris numai cîteva poezii remarcabile și un cercetător care a dat în viața sa lucrări originale, chiar de dimensiuni mai modeste, sînt mai intelectuali decît practicienii care aplică conștiincios și cu mare folos pentru societate și pentru ei cunoștințele dobîndite. Dacă și aceștia sînt, în domeniul lor, inovatori, ei trec din plin drept în tribul redus al intelectualilor. Francezul A. Cartault, care a dat o monografie asupra intelectualului, s-a oprit la definiția următoare, care subliniază „dezinteresarea“ intelectualului, legînd „dezinteresarea“ de metodele obiective ale științei. Este intelectual „acela care așază inteligența mai presus de toate celelalte facultăți, acela care se silește să o ducă în el la dezvoltarea cea mai normală și completă, acela care o întrebuințează la cercetarea dezinteresată a adevărului prin aplicarea riguroasă a metodelor științifice“ *(L'intellectuel, étude psychologique et morale,* 1914, p. 56).

Nici activitatea intelectuală, scop în sine, nici „creativitatea“ sau originalitatea, însușiri autentice ale intelectualului, nu ajung pentru a defini pe intelectual. O altă caracteristică fundamentală este *iubirea libertății.* Nu există activitate intelectuală în afară de atmosfera libertății. Nu este însă vorba de libertatea exterioară, de posibilitatea de a exprima gîndurile și sentimentele, ci de o libertate mai prețioasă, mai subtilă, de libertatea interioară, de acel climat în care procesul intelectual se desfășoară fără a întîmpina vreo rezistență interioară intrusă, fără a se ciocni de imperative străine de însăși activitatea intelectuală. Intelectualul liber nu este el însuși dacă lucrează sub o comandă din afară. Aici avem un criteriu care deosebește intelectualul autentic de cel fals. Dacă uneori intelectualul satisface o cerință exterioară, el rămîne totuși intelectual dacă o satisface în libertate interioară. Libertatea interioară este o realitate care nu se improvizează, ci este dobîndită cu timpul, prin aspră disciplinare spirituală. Uneori intelectualul, format în această atmosferă, poate trăda chemarea sa și totuși să dea o operă de oarecare valoare, dacă acea libertate interioară n-a fost cu totul viciată, ci și-a păstrat prospețimea și capacitatea de a înviora ideile. Adeseori li s-a adus intelectualilor învinuirea că s-au dedicat studiului, creației spirituale din incapacitate practică. Învinuirea poate fi și o laudă. Vom vedea mai jos cîteva ilustrări ale acestei grave învinuiri — gravă fiindcă situează pe intelectual pe planul unei vitalități impotente sau cel puțin comprimată din motive afective (abulia timidului, insociabilitatea impulsivului și pasionatului). Dar învinuirea se poate întoarce; nu cumva oamenii practici, utili, prea utili, și-au ales anumite cariere dintr-o lipsă mai adîncă — nu pot gîndi liber, nu cunosc libertatea care este cultivarea valorilor superioare? Intelectualul este omul „libertății intelectuale“, al capacității de a se sustrage presiunilor exterioare și de a asculta numai de îndemnul valorilor superioare, de structura unor obiecte specifice.

Definirea intelectualului prin activitatea ce are scop în sine, în atmosfera de libertate interioară, îngrădește considerabil numărul celor ce se prevalează de titlul de intelectual. În principiu, nimeni nu este exclus dintre intelectuali, chiar dacă nu satisface temporar condițiile esențiale ale intelectualității. Intelectualitatea nu este o castă. Intelectual este oricine iubește adevărul, dreptatea, frumosul. Din acest punct de vedere, numărul intelectualilor este cu mult mai mare decît s-ar crede. Trebuie să ținem seama aici de gradație. La unii, activitatea inteligenței este mai amplă și organizată prin ocupația lor, oarecum prin specializarea lor, prin conștiința pe care ei o au despre activitatea și rolul lor. Dar nimeni nu este exclus — de la lucrătorul cu o viață interioară pînă la practicianul în care n-a murit pasiunea pentru știință și artă. Inteligența este mai mult o noțiune funcțională decît morfologică. De aceea, activitatea intelectuală este însoțită de o plăcere intensă, chiar dacă plăcerea „creativității“ este rezultatul adeseori al unui efort, al unui „chin“. Orice activitate care își are scopul în sine se încoronează cu o plăcere specifică, cu un „sentiment spiritual“. E. Renan era îngăduitor cu oamenii practici, utilitariști, care nu cunosc voluptățile inteligenței, recunoscîndu-le dreptul de a se compensa cu plăcerile și satisfacțiile fizice. Un H. de Man visează că odată orice fel de muncă, mai ales cea manuală, va fi îndeplinită de dragul ei, pentru a procura aceeași înaltă satisfacție pură pe care o gustă intelectualul în munca sa spirituală.

Gîndirea contemporană a fost tentată uneori de a prezenta într-o falsă lumină dualitatea dintre conducerea temporală și intelectualitate sau „putere spirituală“. Dualitatea recesivă a fost transformată într-o strictă separare a conducerii active, practice, de intelectualitatea considerată ca „speculativă“ și utopică. Conducătorul politic ar fi un antiintelectual, un om al iraționalității și al amoralității, un om care nu respectă decît banul și violența, iar intelectualul ar fi omul rațiunii, al moralității nepractice, este ființa dezarmată în fața vieții, un neadaptat, dacă nu chiar un ratat, un învins. Nu se poate concepe un contrast mai strident decît între așteptările mesianice cu care unii au întîmpinat în trecut activitatea spirituală și refuzul multor contemporani de a recunoaște intelectualilor un rol activ, practic, cel puțin direct, în viața contemporană. Astfel, în portretul „tipului teoretic“ de om trasat de Eduard Spranger, caracteristicile cele mai apăsate evidențiază incapacitatea practică a omului de curată inteligență. Inteligența inhibează, în loc de a stimula acțiunea — se repetă ca și cum această banalitate n-ar putea fi răsturnată : acțiunea inhibează inteligența, „obiectivitatea“, respectul adevărului. „Intelectualul“ lui Spranger este o ficțiune, o gogoriță. Căci, presupunînd prin absurd că au existat intelectuali care sînt numai creieri, o „logică aplicată“, o întrupare a obiectivității universaliste care disprețuiește concretul, nu uităm că există oameni foarte nepractici, învinși ai soartei, insociabili, care nu sînt deloc intelectuali. „Omul pur cunoscător — scrie Spranger — este dezarmat în fața sarcinilor practice ale vieții. El nu a învățat de a potrivi *ad hoc* convingerile sale după situațiile practice particulare și după considerațiile de scop-mijloc trebuincioase în ele. Astfel, el este înarmat cît se poate de rău pentru conservarea vieții sale. Nu fiindcă îi lipsește inteligența, ci fiindcă îi lipsește interesul pentru așa ceva“ (Ed. Spranger, *Lebensformen*, ed. a III-a, 1922, p. 113).

Încă mai agresiv este A. Herzberg, care stă sub influența freudismului și ale cărui cercetări sînt o „contribuție la psihologia filozofilor". Ceea ce Herzberg constată în structura mintală a filozofului este valabil pentru orice fel de intelectual. Spre deosebire de Spranger, Herzberg nu vede în intelectual pe omul impasibil, o logică în carne și oase, obiectivitatea vie, ci el este omul cu o neobișnuit de intensă viață impulsivă și afectivă, inhibată, comprimată, cu o energie supranormală. Factorii inhibitori nu sînt externi, ci interni. Sînt întîi timiditatea, anxietatea, decepția, dezgustul, în genere sentimente penibile care îl determină să amîne acțiunea, să renunțe, să piardă ocazii de inițiativă necesară ; al doilea este o incapacitate care se trădează într-un șir de comportări, al căror rezultat este insuccesul : neabilitate în viață, lipsă de tact, neacomodare la împrejurări. O atare complexiune psihologică predispune la nevroză ; de aceea, mulți intelectuali sînt nevrotici. Din fericire, la intelectuali impulsurile inhibate sînt totodată orientate spre cunoaștere, așa încît instinctul de a cunoaște ajunge să predomine. Poate că în această predominare a instinctului de cunoaștere descoperim secretul structurii intelectuale, așa încît acea teribilă inhibiție este în realitate predominarea unui impuls asupra celorlalte. În acest sens, putem spune cu autorul că „filozofia este satisfacerea unui impuls" (A. Herzberg, *Zur Psychologie der Philosophie*, p. 123). Așadar, centrul problematicii noastre este apariția în omenire a unui puternic impuls spre cunoaștere. Rămîne de acum autorului să condamne cunoașterea în numele acțiunii și să justifice cu mijloacele cunoașterii condamnarea cunoașterii. Iraționaliștii nu s-au dat în lături de la acest act nihilist — condamnă rațiunea prin argumente raționale, cum scepticii fac teoria imposibilității oricărei teorii. După o asemenea „psihanaliză" a filozofiei, cineva s-ar aștepta ca autorul să ceară sau să dorească suprimarea unei preocupări care stă în calea acțiunii normale și a capacității de adaptare la condițiile de existență. Concluzia lui este însă neașteptată. Filozofia (activitatea pur intelectuală) are o mare valoare biologică, este un rezervor de forță și sănătate pentru oamenii care, în marea lor majoritate, nu au condiții normale de existență. Inteligența este o supapă de siguranță pentru impulsurile nesatisfăcute pe calea acțiunii. Totuși, adaugă autorul, inteligența satisface indirect dorința de acțiune, căci intelectualul poate acționa prin ideile sale și astfel ajunge să fie o putere și să se bucure de glorie.

O vedere asemănătoare aprecierii din urmă, manifestînd admirație pentru intelectuali sau „clerici", a apărat cu susținută energie publicistul Julien Benda. Acesta împarte lumea în două tabere : laicii, oamenii acțiunii utile, temporale, și clericii, contemplativii, oamenii valorilor eterne. Este în interesul celor două tabere ca ele să nu se amestece, să rămînă strict despărțite pentru ca nu cumva să se contamineze mutual și să „trădeze" cauza specifică fiecăruia : apărarea intereselor temporale ; apărarea valorilor eterne de adevăr și de dreptate. El nu oprește pe „cleric" de a merge în piața publică pentru a predica religia adevărului și dreptății, firește independent de orice egoisme, dar crede că clericul servește mai bine cauza sa dacă renunță de a urmări un rezultat practic și dacă lasă gîndirea sa pură, care trăiește din propria sa substanță și viață, să iradieze asupra lumii inferioare strălucirea ei sublimă (J. Benda, *La fin de l'éternel*, p. 73-74).

Elementul de adevăr din aceste perspective unilaterale asupra rolului inteligenței este recesivitatea ordinului intelectual față de ordinul conducătorului politic. Tragicul intelectualului este că el nu-și poate asuma rolul de conducător fără să nu părăsească propria sa activitate, fără chiar să nu „trădeze" misiunea sa. Dar această asimetrie nu răpește intelectualului orice eficacitate practică. Dimpotrivă, eficacitatea practică a intelectualului este garantată tocmai prin funcția ei recesivă, de sugestie, de „sfătuire". Nimic nu oprește pe unii intelectuali să-și asume răspunderea conducerii politice, cum au și făcut-o, respingînd astfel prejudecata principială a *apraxiei* intelectuale. Dar această situație nu este valabilă pentru întreaga intelectualitate, care își îndeplinește chemarea în relație de recesivitate, ca factor „spiritual" valoros — contrapondere a conducerii temporale. Acest aspect va fi reluat în considerare după ce vom arunca o privire istorică asupra rolului asumat de factorul intelectual în viața umană.

Caracterul problematic al intelectualului a apărut din clipa în care a luat ființă un intelectual care nu mai era preot, un intelectual în serviciul rațiunii, al *logosului*. Noul intelectual se confundă cu „filozoful", în sensul cel mai general al acestui termen. Acest înțeles este obișnuit la vechii greci, care au creat filozofia ca exercițiu autonom al inteligenței. O atare varietate de intelectual, care nu era în serviciul Templului, ridica grave probleme. Societatea greacă înțelegea rolul agricultorului și meseriașului ca „demiurgi" (producători de bunuri materiale), rolul omului politic și deci și al oratorului, în sfîrșit al poetului, al bardului care răscolea sentimentele umane, uneori chiar periculos pentru Cetate. Toți aveau un loc precis în geografia ocupațiilor omenești. Dar ce căuta printre oameni omul devotat studiului, cercetării intelectuale, obiective, omul „teoriei" sau contemplației ? Ce rol putea avea în omenire spiritul critic, analiza intelectuală ? Întreaga operă platonică este o încercare de a justifica funcția filozofiei, a „examenului", care, prin condamnarea la moarte a lui Socrate, devenise problematică. În timpul lui Platon, intelectualul, ca om de știință, nu putea justifica existența sa prin descoperiri tehnice utile vieții, deși medicul încă de atunci părea ca un amestec de savant și tehnician. În genere, știința antică disprețuiește tehnica, practica, fiindcă aceasta este strîns legată de munca manuală a sclavului și de unelte simple, ușor de mînuit. Dar nici în epoca modernă rolul savantului, cu toată contribuția sa masivă și crescîndă la progresul tehnicii și deci și al bunăstării generale, nu a încetat de a fi problematic. Faptul este recunoscut de fiziologul Ch. Richet în monografia sa asupra savantului. „Există o singură meserie potrivită cu aceea de savant, este meseria de profesor. În adevăr, savantul nu poate trăi numai din știința sa. Ar muri de frig, de foame și de mizerie. Deci îi trebuie o ocupație care să-i asigure pîinea, și profesoratul îi aduce aceasta. Este aici un adevărat viciu îngrozitor al organizării noastre sociale. Nicăieri nu există loc pentru savant, ca savant. Trebuie să se resemneze să fie și un profesor" (Ch. Richet, *Le savant*, 1923, p. 7—8).

Noul tip social, apărut în Grecia, intelectualul (filozoful, savantul), n-a avut o viață prea lungă. El s-a menținut mai mult sub forme adecvate tipurilor sociale consacrate. Pe de o parte, intelectualul este sofistul, în sensul de profesor de retorică și în genere de științe cu aplicație socială — școlile de sofistică au fost cele din urmă școli grecești; ele au perpetuat învățămîntul celor șapte arte liberale împărțite în trei *(trivium)* și în patru *(quadrivium)*; de altă parte, intelectualul este filozoful, ca profesor de morală, adică de acțiune superioară, de îndrumare a vieții — toate școlile filozofice antice, afară poate de cea aristotelică, în lunga perioadă elenisto-romană sînt școli de îndrumare a vieții, alături de religia de stat. În cele din urmă, acest tip se asociază cu tipul religios, filozoful devine un fel de preot, un „inițiat", un teozof de tipul lui Plotin, a cărui Școală încheie dezvoltarea autonomă a gîndirii grecești. De acum, filozoful, în sensul grecesc, dispare și este înlocuit cu preotul, cu „clericul" creștin care redă inteligenței primul ei rol religios, dar totodată îi păstrează și atributele filozofiei antice. Teologia creștină primește pecetea adîncă a gîndirii grecești. O gîndire autonomă, rațională este integrată într-o gîndire legată constitutiv de religie, de „revelație", de pura credință. Clericii, preoții întrețin tendința teocratică, de dominare în numele lui Dumnezeu, ca și tendința dogmatică, deci de sustragere de la critica rațională a articolelor de credință. Este adevărat numai ceea ce este conform credinței. Cu atît mai mult ne-am aștepta la agravarea tendinței teocratice și dogmatice în creștinism. Centrul teologiei creștine este ideea de creator, deci de Dumnezeu atotputernic căruia i se subordonează totul, deci și societatea umană. Dar originalitatea, și de aici marea semnificație a creștinismului, este separarea celor două puteri, temporală, statală și spirituală, clar formulată de Iisus: „Dați cezarului ce este al cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu". Totuși, creștinismul conservă „primatul spiritualului" introducînd distincția dintre direct și indirect. Primatul este direct în chestiunile spirituale și indirect în toate lucrurile temporale. „În puterea indirectă a bisericii lui Christ asupra domeniului temporal se realizează concret, în felul cel mai sensibil, cel mai viu și cel mai semnificativ primatul spiritualului" (J. Maritain, *Primauté du spirituel,* 1927, p. 9).

Sudura celor două elemente eterogene, a rațiunii și a revelației, a dăinuit în umbra bisericii pînă astăzi. În afara bisericii, ea s-a destrămat și a dus la Renașterea vechilor doctrine grecești și mai ales a unei noi științe a naturii, în cadrul căreia respectul realității date în experiență se asocia cu respectul gîndirii exacte datorită cuantificării matematice, datorită calculului. Noua știință a luat naștere mai ales sub influența problemelor tehnice puse de noua clasă ce se ridica în orașele medievale, în burguri, rezemîndu-se pe meșteșuguri și comerț. Constituirea unei științe exacte a naturii revoluționează nu numai gîndirea, teoria, prin noile concepții astronomice și mecanice, dar și practica, prin aplicațiile ei tehnice. Chiar de la fondatorii filozofiei și științei moderne, de la Bacon și Descartes, se afirmă rolul practic al științei— „omul știe atît cît poate". Era de așteptat ca noul intelectual, înarmat cu cunoștințe exacte și aplicabile, să ridice pretenția de a constitui o nouă „putere spirituală", o nouă filozofie și o nouă credință, capabile să unifice conștiințele. Fondatorul pozitivismului în secolul al XIX-lea, Aug. Comte, odată cu încercarea de a constitui știința societății („sociologia", cum o numește el), concepe și posibilitatea de a crea o nouă putere spirituală, care nu este însă reprezentată de savanții care trăiau în timpul lui și pentru care Comte are aprecieri aspre, mai ales fiindcă au uitat „spiritul de ansamblu" și au cultivat „spiritul de amănunt". „Astfel, puterea spirituală viitoare, prima bază a unei adevărate reorganizări, va rezida într-o clasă în întregime nouă, fără analogie cu nici una din cele care există, și originar compusă din membri indiferent ieșiți, după propria lor vocație individuală, din toate ordinele oarecare ale societății actuale, contingentul științific netrebuind deloc să predomine, după vederea cea mai probabilă. Apariția graduală a acestei salutare corporații va fi de altfel esențial spontană, fiindcă ascendentul său social nu poate rezulta cu necesitate decît din sentimentul voluntar al inteligențelor dat noilor doctrine succesiv elaborate; în așa fel, încît o astfel de autoritate nu este susceptibilă prin natura sa nici de decretare, nici de interzicere" (A. Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. VI, ediția Schleicher, lecția 57, p. 303). Comte nu acordă puterii spirituale un adevărat primat, o preponderență absolută față de puterea guvernamentală. „Filozofii" hotărăsc, au un cuvînt decisiv în chestiuni de educație; în toate celelalte chestiuni referitoare la acțiunea guvernamentală rolul lor este consultativ. „Fiindcă am recunoscut în principiu că evoluția umană este caracterizată mai ales printr-o influență mereu crescîndă a vieții speculative asupra vieții active, deși aceasta păstrează fără încetare ascendentul efectiv, ar fi desigur contradictoriu de a presupune că partea contemplativă a omului trebuie să fie totdeauna lipsită de o cultură proprie și de o direcție independentă în starea socială unde inteligența va avea cel mai mare avînt obișnuit, chiar în sînul claselor cele mai inferioare, în timp ce această separație a existat în mod regulat în evul mediu, într-o civilizație mai apropiată în toate privințele de copilăria omenirii" (*ib.*, p. 303—304).

Concepția lui Comte asupra raportului dintre cele două puteri, modelată după organizarea medievală a catolicismului, are un colorit utopic. Utopia nu este cu necesitate o concepție irealizabilă a ordinii sociale, ci o concepție care nu se poate realiza decît prin sfărîmarea cu extremă violență a cadrului social dat. Comte însă era adversarul ideii revoluționare, al anarhiei. Societatea europeană s-a dezvoltat pe altă linie decît aceea imaginată de Comte. Ea nu s-a diferențiat în două puteri distincte, dar spontan colaboratoare. Într-o societate împărțită în clase, intelectualii nu constituie o clasă distinctă, mai ales nu este o clasă de mijloc și nici nu este anexa unei clase; de aceea, nu există o „politică a inteligenței", după expresia lui Paul Valéry. Intelectualul modern este o ființă hibridă — prin rafinarea sa intelectuală aparține clasei superioare, prin poziția sa aparține clasei mijlocii, chiar micburgheze, și adesea prin veniturile sale nu se deosebește de proletar. Intelectualii moderni constituie ceea ce Alfred Weber și Karl Mannheim numesc o pătură „liber flotantă" *(freischwebende)*, „dezrădăcinată", care este întîmpinată cu neîncredere de toate celelalte clase și de aceea este expusă să alunece sau în rebeliune fanatică, sau în servilism față de clasele care guvernează și au mijloace de a-i cumpăra și a-i utiliza. K. Mannheim a definit cu pătrundere poziția nestabilă a intelectualității moderne. „Putem stabili, ca unul din faptele cele mai impresionante ale vieții moderne, că, în aceasta, spiritualul nu are ca substrat (ca în cele mai multe dintre culturile precedente) o «stare» socială strict legată (bunăoară, de casta preoțească), ci o pătură socială largă liber flotantă care are tendința de a se primeni dintr-o bază socială necontenit lărgită. Acest fapt sociologic determină esențial specificul spiritualității moderne, care prin aceasta este elastică, prinsă mereu în transformări și împovărată de probleme“ (K. Mannheim, *Ideologie und Utopie,* 1929, p. 125).

Ce atribute esențiale posedă pătura intelectuală modernă, care se recrutează din toate clasele, care nu constituie ea însăși o clasă, fără să planeze totuși peste clasele sociale ca o superclasă? Mai mult ca oricînd, atributul esențial al intelectualului este examenul obiectiv și critica senină, disciplinată, însuflețită de sentimentul răspunderii. Principala funcție a intelectualului este de „a lumina“, de a trezi conștiințele — o funcție inspirată de iubire, nu de ură. Înainte de Comte, Condorcet spunea: „Orice societate care nu este luminată de filozofi este înșelată de șarlatani“ (*Oeuvres,* vol. XII, 1847, p. 612). Pe scurt, chemarea cardinală a intelectualului este de ordin teoretic, „contemplativ“. Dar mai ales într-o eră în care acțiunea este scoasă conștient și stăruitor pe primul plan, intelectualul nu se poate sustrage și nici nu vrea să se sustragă acțiunii. Învinuirea sau defăimarea adusă intelectualilor că s-au izolat, că s-au baricadat în așa-numitul (te miri de ce!) „turn de fildeș“ este nefundată. Izolarea intelectualului este metodică, instrumentală, asemenea îndoielii carteziene. Dar întocmai cum îndoiala metodică este pregătirea unei certitudini mai temeinice, tot așa izolarea este condiția pregătitoare a unei acțiuni maturizate. Există două căi pe care intelectualul le poate străbate în direcția acțiunii sociale sau politice, căci face abstracție de acțiunile legate direct de ocupația sa. Întîi, el poate face obiect de cercetare domeniile practice, de exemplu acela al politicii, ceea ce n-au șovăit să o facă cei mai puri intelectuali, de la Platon și Aristotel pînă la Kant și Hegel. A doua cale este participarea directă la viața publică, la politică, într-un partid sau altul, pentru o clasă sau alta. Dar participarea este făcută în numele inteligenței și deci în scopul de a introduce în acțiunea politică ceva din disciplina critică și cercetarea obiectivă. Intelectualul transfigurează cît de cît politica prin simțul veridicului, o face mai respectuoasă de adevăr, dreptate, omenie. Intelectualul dăruiește vieții publice o parte din spiritul său; este una din principalele sale obligații ca intelectual. El jură, în fața conștiinței sale, că oricît ar fi legat de politică, el nu va sacrifica adevărul și demnitatea sa de intelectual. Dacă el se poartă altfel, nu comite drept vorbind o „trădare“ a inteligenței, ci se exclude singur din sînul ei, dezertează. Sînt atîția care se prevalează de titlul de intelectual și în realitate sînt oameni practici, uneori de un soi respingător, rătăciți într-o pătură socială cu contururi neprecise.

Dar chiar fără prezența elementelor pseudointelectuale, pătura intelectualilor are o structură contradictorie. Intelectualul este obiectiv, este critic pînă la capăt și față de el însuși, și totuși el ia atitudini personale, se angajează în acțiune prin decizii în cele din urmă subiective, cu o motivare strict personală, tributară intereselor proprii. Este ceva tragic în această dualitate a intelectualului, dualitate care și la cel mai autentic intelectual există recesiv într-un sens precis și onorabil. Deși acțiunea și pasiunea primează și la el, ca pretutindeni, intelectualul rămîne exponentul cunoașterii, al inteligenței, a cărei putere o valorifică cum nu pot să o facă alții și nici nu au misiunea să o facă. În această privință, intelectualul are o poziție paradoxală : într-o lume cu dominantă activistă, el sprijină inteligența ca și cum i s-ar cuveni ei primatul. Nici o mirare că decepția pîndește pe intelectual, dar nu numai decepția și vremelnica descurajare, ci și o durabilă demoralizare, care duce la amoralism și corupție. Avînd un asemenea complex nestabil și contradictoriu, intelectualul a fost o pradă ușoară a celor mai felurite acuzații. Am cunoscut acuzația cea mai banală și nefundată : intelectualul este un mandarin izolat de viață, străin de realități și de frămîntările practice, un „apolitic“ în genul lu Goethe în vremea luptelor pentru independență ale Germaniei, deși Goethe, din tinerețe, de la vîrsta de 27 de ani, pînă la moarte, s-a angajat sincer în viața publică a ducatului de Weimar, ca prim-ministru, poet al Curții, director de teatru etc. Goethe a enunțat în *Faust* modernul „la început a fost acțiunea“. O, dacă toți prim-miniștrii s-ar apropia cît de cît de munca politică a lui Goethe !

Ne reamintim că J. Benda a adresat intelectualității moderne învinuirea contrară, că s-a legat prea mult de viața laică, promovînd normele ei active (simțul pentru individual, temporar, practic) și afișînd dispreț pentru universal, abstract și speculație dezinteresată. „Acest dispreț al speculației dezinteresate este desigur una din trăsăturile cele mai remarcabile ale clericului modern și din cele mai grave dacă se admite cu noi că această speculație este forma cea mai civilizatoare a acțiunii clericale“ (J. Benda, *La fin de l'éternel,* p. 74). Ch. Maurras a aruncat intelectualului în față două învinuiri care par a se contrazice, dar care pot fi explicate prin ambivalența structurală a inteligenței moderne. Pe de o parte, intelectualul este un revoltat care prin critica sa ideologică a ruinat societatea tradițională, feudală, și acum subminează burghezia ; și aceasta, fiindcă intelectualul este în conflict cu realitățile și întreține spiritul de utopie. Intelectualul a preferat să rămînă un revoluționar, în loc să se salveze pe sine și să salveze societatea, regăsind zeii săi naturali : ordinea și patria, așadar puterile tradiționale și conservatoare (Maurras, *Viitorul inteligenței,* trad. românească, la sfîrșit) [29]. De altă parte, intelectualul s-a dovedit lipsit de conștiință, coruptibil, servil, prada Banului și a oricărui stăpîn aspru care știe să mînuiască biciul și bucata de zahăr. Maurras este convins că în secolul al XVIII-lea a existat o regalitate a inteligenței. Astăzi această regalitate a luat sfîrșit — inteligența a devenit „sclava plutocrației“. Inteligența și opinia sînt uneltele industriei, comerțului și finanțelor. Îndeosebi venalitatea presei a întreținut imoralitatea publică și trădarea națională. Puternica oligarhie financiară, Stăpînul-Ban, strivește inteligența, o degradează. Este adevărat că, în genere, conducătorii caută să se emancipeze de superioritatea spiritului, fiindcă bănuiesc puterea sincerității și seriozității lui. Tocmai lipsa de conștiință a unora dintre acei care mai țin la blazonul intelectualității dovedește că, în ciuda acestor trădări, s-a refugiat la intelectuali nu numai respectul adevărului, dar și conștiința binelui.

Fermentul tragicului interior intelectualității se documentează și sub alte aspecte. Inteligența însăși trece printr-o criză, adică se află la răscruce de drumuri. Există o criză a intelegenței din cauze externe, extrinseci, și o criză din cauze interne, intrinseci. Cauza extrinsecă este periclitarea libertății inteligenței, este perspectiva întunecată a unei lumi care nu mai apreciază libertatea drept condiție vitală a inteligenței. Inteligența se poate exercita și în mod dirijat, frînată și dusă de hățuri. Poate că s-a exagerat pericolul. Inteligența a trebuit să lupte pentru libertatea sa, deoarece conducerea practică a avut totdeauna primatul și s-a temut de o inteligență necenzurată și cu respect față de sine. A căutat să o subjuge. Dar inteligența, chiar servilă și venală, a făcut sforțări să rămînă ea însăși, să-și păstreze artificial libertatea interioară. Dar nu numai statul, care în epoca modernă a dobîndit atribuții de putere în dauna indivizilor, ci întreaga viață modernă, prin bogăția de senzații violente și mecanizate, prin trepidația ocupațiilor care răpesc răgazul și abrutizează, amenință libertatea internă a inteligenței. Desigur, ultima cauză, tirania senzațiilor acumulate mecanic, este mai puțin serioasă decît pretind unii, dușmanii mașinismului și efectelor lui. Mult mai gravă este apăsarea statului, care se crede, cum spune Hegel, un Dumnezeu pe Pămînt. Statocrația modernă este o ipostază modernă a teocrației tradiționale.

Cauza internă a crizei este rezultatul exercițiului inteligenței asupra unui material bogat și contradictoriu. Inteligența modernă suferă de ceea ce Platon numește *pleonexie*, de pletoră, de abundență și de aviditate de cunoștințe fie moștenite, fie cîștigate în secolele din urmă, toate într-o cantitate enormă, covîrșitoare. Am moștenit culturile grecoromane, am descoperit culturile extraeuropene, unele primitive, în sfîrșit am adăugat acestui material bogat, derutant, propriile noastre cîștiguri, din care unele au răsturnat principii ce păreau eterne sau cel puțin foarte rezistente, ca bronzul. În fața acestei pleonexii de fapte și teorii, criticismul modern, ascuțit pînă la exasperare, a găsit ca mijloc de salvare ceea ce s-a numit *relativitatea* cunoștinței, îndeosebi sub forma de „ideologie". Cunoștințele nu mai sînt așezate în ordinea adevărului lor, ci, în lipsa unui criteriu al adevărului, deoarece toate pretindeau că sînt adevărate, în ordinea apariției lor în timp și spațiu, în ordinea istorică. Orice concepție, idee, teorie este făcută dependentă de anumite condiții istorice, de anumite structuri sociale sau de grupe sociale care ocupă un anumit loc și moment în configurația și devenirea socială. Pe scurt, toate teoriile sînt „ideologii", adică manifestări intelectuale condiționate de anumite realități sociale supuse devenirii și cu simplă valoare de expresii, reflectări ale acelor realități structurate istoric. De aceea, noi socotim că principala datorie a intelectualului este explicația cu relativitatea cunoașterii, deci cu acea concepție care prezintă cunoașterea ca o ideologie individuală, rasială, națională, de clasă sau de partid, în sfîrșit ca ideologia unui cerc mai vast de cultură (europeană, asiatică, primitivă etc.). Nu interesează aici soluția problemei, ci problema ca atare, relativizarea cunoașterii ca ideologie. Ideologia este mascarea realității pentru a satisface anumite interese, mascare ce merge de la inconștienta aplicare trunchiată a unor categorii admise dogmatic pînă la minciuna fabricată conștient și răspîndită cu mijloacele puternice de care dispune tehnica modernă a propagandei.

Cităm în treacăt o ultimă cauză internă a crizei intelectualității. Însăși valoarea inteligenței, a gîndirii — orgoliul legitim al culturii europene — a fost pusă în discuție și negată de curentul iraționalist. Noi am examinat adeseori fenomenul iraționalist, în care am relevat o exigență justă, satisfăcută însă prin mijloace ruinătoare pentru sănătatea mintală și culturală. Exigența justă este înlocuirea unei inteligențe schematice prin inteligența legată de faptele complexe, concrete și schimbătoare. Principalul mijloc ruinător, vicios, de a satisface numita exigență este o concepție care a susținut tradiționalismul și apoi a fost utilizată superlativ de iraționalism — gîndirea este o activitate creatoare, fie de scheme abstracte (raționalismul), fie de intuiții concrete, „vii“ (iraționalismul). Adevărul este altul, mai prozaic — o decepție și pentru raționalism și pentru iraționalism. Cunoștința pornește de la date, de la fapte ; teoria este simpla explicitare a faptelor, nu o creatoare prelucrare sau îmbogățire a lor. Dar explicitarea faptelor este lucrul cel mai greu, tocmai fiindcă intervine o activitate „interioară“ care adaugă faptelor date altele, date mai înainte, străine acelora. „Activitatea internă“, în măsura în care există, nu ajută cunoașterea, nu o constituie, ci o falsifică, o dezagregă. Desigur, nici cîștigarea faptelor, nici explicitarea lor nu se face fără o activitate mintală, fără un efort „creator“. Dar creația teoretică legitimă, spre deosebire de creația practică — aceasta netăgăduit legitimă —, s-a concentrat toată în actul de *căutare*, de *descoperire*. A cunoaște nu este a crea, iar a crea nu este a cunoaște, ci a acționa. Am revenit astfel la punctul de plecare al reflecțiilor noastre, la dualismul recesiv al acțiunii și cunoașterii în aplicarea lui la dualismul conducători și intelectuali.

Relativizarea cunoașterii sub forma de ideologie, de care ne vom ocupa mai pe îndelete în capitolul ultim, precum și resortul ei adînc, teoria activității creatoare în cunoaștere, au provocat, ca un act defensiv, căutarea unei *ortodoxii*, a unei doctrine care să fie primită, dacă se poate, unanim de membrii unei grupe sociale. Căci nu există o ortodoxie decît într-o comunitate și pentru o comunitate, precum și invers, nu există o comunitate fără un minimum de ortodoxie. Ortodoxia conservă comunitatea și comunitatea este gardianul ortodoxiei. Cuvîntul de ortodoxie trezește bănuieli și îngrijorări. Ea este confundată cu *dogmatismul*, cu dogma în sensul teologic, de ortodoxie consacrată, oficială și impusă unei colectivități prin suprimarea *libertății de discuție* în scopul de a crea o atitudine *conformistă*, ancilară, parazitară. Este regretabil că termenul de ortodoxie a primit o rezonanță compromițătoare, căci el exprimă o tendință inerentă oricărei gîndiri spre ceea ce este drept, just *(orthos)*, adevărat. Orice cunoaștere are ca finalitate descoperirea adevărului, a justei opinii (*doxa* = opinie). Din nefericire, o opinie, o concepție, o doctrină, care, ca orice altă opinie etc., este o ortodoxie, devine exclusivă, tinde să înlăture, să înăbușe sau să arunce în umbră toate celelalte doctrine, dacă poate cu mijloace violente de constrîngere. Ortodoxia devine exclusivistă și persecutoare din două motive : a) se crede evidentă, „absolută“ și deci consideră celelalte păreri — sau le condamnă — ca iluzii, erori, falsificări, mistificări ; b) se crede cea mai bună armă pentru a face să biruiască o acțiune socială, un nou regim. Desigur, cele două motive ale ortodoxiei pot colabora în forme mixte. Dintre cele două motive ale ortodoxiei, cel de al doilea domină în epoca noastră de relativism, de scepticism larvat, de disoluție a credințelor. S-a repetat totuși că epoca noastră este epoca ortodoxiilor. Dar ortodoxiile de astăzi nu mai cred în adevărul lor absolut, dar cred viguros în rolul funcțional al ideilor lor, dacă rolul funcțional este asociat cu violența. O concepție care justifică, de bine, de rău, o acțiune socială, mai ales revoluționară, este considerată și decretată ca ortodoxă, este îmbrățișată cu fanatism artificial și impusă cu o energie cu atît mai mare cu cît ea apare ca indispensabilă succesului. O atare ortodoxie trece cu vederea că acțiunea socială se poate dispensa ușor de ortodoxia dogmatică sau se servește de ea subsidiar, ca un *mit*, ca un mijloc de exaltare. În vremea noastră, termenul de mit sau „mistică“ a fost aplicat ca un surogat practic pentru ortodoxia dogmatică, în atmosfera relativismului. În ceea ce privește prima formă de ortodoxie, ortodoxia din convingerea că deține adevărul integral, noi sîntem gata să o privim cu simpatie, dacă este sinceră. Dar este oare sinceră o asemenea ortodoxie dacă exclude discuția, ca și aceea care este inspirată din motive de practică socială ? Cum asupra semnificației ce are discuția în viața intelectuală liberă vom stărui mai jos, ne interesează acum transformarea ortodoxiei în dogmatism. Transformarea presupune totdeauna, dacă nu chiar succesul, consacrarea definitivă a ortodoxiei, cel puțin un început de stabilizare, perspectiva triumfului. Au existat nu numai dogme religioase, dar și dogme filozofice, ba chiar dogme științifice. Pentru dogmele științifice, cea mai cunoscută este teoria geocentrică în astronomie. Dogmele filozofiei, pentru care avem acum un interes particular, sînt de două feluri : „filozofiile oficiale“ sau de stat și unele idei fundamentale, comune mai multor filozofii și chiar mai multor epoci filozofice.

Fenomenul „filozofiei oficiale“ este modern, fiindcă are ca supoziție existența unui stat centralizat, puternic, cu funcție de unificare intelectuală, de „convergență mintală“ după expresia lui Aug. Comte, el însuși în căutarea unui „crez“ nou, „pozitiv“, în locul celor două crezuri zdruncinate, teologic și metafizic — am spus teologic, nu religios, căci Comte nu le confundă și de aceea el propune o „religie a umanității“. Nu mult înainte de activitatea lui Comte, Victor Cousin, autorul unui sistem filozofic „spiritualist“, pe care el însuși îl numea „eclectic“ fiindcă pune laolaltă, „armonizează“ elemente filozofice de la Platon, Descartes, Kant, Maine de Biran, Thomas Reid, Hegel, Schelling, a întronat în Franța un fel de dictatură metafizică, destul de efemeră. Agathon (pseudonimul tînărului Tarde), care a atacat filozofia Sorbonei încarnată în intransigența sociologului Durkheim, compară pe acesta cu tiranicul Cousin, care denumea pe profesorii de filozofie „regimentul meu“ și doctrina sa „drapelul meu“ (Agathon, *L'esprit de la nouvelle Sorbonne*, 1911, p. 100 și urm.). Elevul lui Cousin, E. Caro, adept al aceluiași spiritualism, nu ezită să vorbească favorabil de existența dogmelor în filozofie, în care s-a cristalizat tradiția spiritualistă a Occidentului, „platonismul etern“. Constatînd cu amărăciune ura contemporanilor, nutriți cu știința pozitivă și deveniți atei, agnostici, panteiști, pozitiviști, materialiști, neopăgîni sau seculariști, împotriva nobilelor dogme filozofice, a tradiției de gîndire, care era un „patrimoniu al lumii civilizate“, o *philosophia perennis* (afirmarea existenței lui Dumnezeu, a libertății, a nemuririi spiritului, a idealului moral și estetic), deplîngînd ruinarea dogmelor filozofice, cum Jouffroy, învățătorul lui Cousin, deplîngea ruinarea dogmelor religioase, întoarce cu abilitate pozitiviștilor și materialiștilor învinuirea că și ei sînt dogmatici, mai degrabă ortodocși, fiindcă ortodoxia pozitivistă n-a devenit niciodată o dogmă de stat (E. Caro, *Philosophie et philosophes*, 1888, p. 4 și urm.). Caro se mîngîie cu speranța, care în parte a fost confirmată, că vechile dogme spiritualiste sau idealiste încep să renască.

Spuneam că dogme sînt și unele idei fundamentale comune mai multor doctrine. Prin aceste idei nu înțeleg acele concepții care au fost sistematizate de eclectismul spiritualist al Școlii lui Cousin (cum crede Caro), ci unele idei care și astăzi sînt valabile, ca evidente prin sine, cum sînt, de exemplu, teoria activității productive a rațiunii, teoria cunoașterii ca „conținut“ al sufletului și dublură interioară a realității, teoria că universul este un individ etc. Noi luptăm demult să zdruncinăm aceste dogme, care — credem — sînt responsabile de insuccesele filozofiei tradiționale.

După primul război mondial numeroși scriitori au protestat împotriva aservirii spiritului de o anumită ortodoxie, mai ales de ordin politico-social. J. Grenier, care a disecat structura tendinței spre ortodoxie (în realitate, spre dogmatism) a timpului nostru, susține că ortodoxia a apărut odată cu revelarea puterii colectivului după 1924 (*Essai sur l'esprit orthodoxe*, ed. a V-a, 1938, p. 27). Epoca noastră este epoca ortodoxiilor și ortopraxiilor. Pe la 1890 toți intelectualii erau anarhiști ; astăzi sînt toți încadrați în partide [...] Iată rezultatul activismului liberator al „personalității“. După părerea lui Grenier, inspirat de o definiție a arheologului Burnauf, „o ortodoxie este mai ales o doctrină de excludere“ (*ib.*, p. 14). „Ortodoxia este perfect intransigentă“ (*ib.*, p. 16). Ortodoxia ține să domnească asupra vieții și spiritului fără împărțire și de aceea nu tolerează nici o fisură în sistem, nici o erezie, nici o heterodoxie. Totuși, se impune îndată corectura care dă ortodoxiei adevăratul ei sens și care de aceea o justifică în forma ei neexclusivistă, nedogmatică — ortodoxia nu poate trăi fără erezie, fără eretici. Ereticul este pentru ortodox o necesitate psihologică, dacă nu chiar morală. Cel care trăiește sub apăsarea unei doctrine intangibile și ca atare este lipsit de libertatea gîndirii, de fericirea de a se mișca în voie în lumea ideilor potrivit indicației faptelor și ale existenței în genere, nutrește ură și indignare împotriva celor care beneficiază de libertatea gîndirii. În realitate, ura împotriva ereticilor este ura împotriva propriei stări de oprimare, de înăbușire a libertății.

Ortodoxia, în sensul ei generic și valabil, este inerentă activității intelectuale, adevărului. Negarea oricărei ortodoxii este scepticismul, deci și negarea propriei ortodoxii. Nu respingem superficial scepticismul ; el este piatra de încercare a adevărului, a ortodoxiei legitime. De aceea, de la Descartes pînă la Ch. Péguy s-a repetat că oricine în viață trebuie să supună total sau parțial îndoielii convingerile de pînă atunci — ceea ce fiecare generţie face spontan. Filozoful Herbart declara că „orice începător destoinic în filozofie trebuie să fie sceptic" (*Einleitung in die Philosophie*, ed. Meiner, 1912, p. 66). Propoziţia a fost pe drept inversată — orice sceptic este ca atare în filozofie un începător. Scepticismul provizoriu şi metodic trebuie să găsească aplicare şi în orbita ideilor politice. Intelectualul nu s-a rupt niciodată de frămîntările social-politice ale timpului său, dar modalitatea preocupărilor sale politice a variat de la angajarea ca partizan sau ca profitor pînă la diletantism politic sau pînă la afectarea unei indiferenţe prudente. Atitudinea consecventă a intelectualului în chestiunile politice este determinată de principiul recesivităţii. În adevăr, dacă în genere funcţia de conducere domină funcţia intelectuală, la intelectualul însuşi, în conştiinţa sa, funcţia intelectuală domină, iar funcţia politică este recesivă. Intelectualul rămîne principial un simpatizant al unei doctrine politice, dar şi aceasta în măsura în care doctrina serveşte omenirea şi patria, deci în măsura în care doctrina salvează cultura şi libertatea, căci nu există cultură autentică fără libertate.

Măsura libertăţii o dă garantarea *discuţiei* neîngrădită de alte condiţii, în afară de respectul adevărului, care este totuna cu probitatea intelectuală, cu ceea ce Aristotel numea „virtuţi dianoetice", superioare „virtuţilor etice", obişnuite. Discuţia, ca metodă de stimulare a inteligenţei în căutarea adevărului şi în verificarea convingerilor, este veche. Ea a creat dialogul şi în genere dialectica sau, la origine, arta de a discuta. Ca orice artă, discuţia are regulile, disciplina ei. Regulile mai mult implicite ale discuţiei pot fi reduse la următoarele puncte :

1) Discuţia fructuoasă este însoţită de conştiinţa că propriile noastre puteri au limite şi că de aceea nimeni nu deţine adevărul absolut şi definitiv.

2) Ambiţia *polemică*, sofistică, eristică, adică discuţia de dragul discuţiei şi ca paradă personală cu jocuri de artificii verbale, trebuie subordonată obligaţiei categorice de a ataca adversarul în latura cea mai solidă a afirmaţiilor lui, nicidecum în latura cea mai slabă. Altminteri, sarcina ar fi prea uşoară.

3) Să considerăm pe partenerul discuţiei ca adversar vrednic de stimă şi chiar ca colaborator în găsirea adevărului, nu ca duşman. Prin această atitudine, războiul, în care orice stratagemă este permisă şi chiar necesară pentru a ataca pe duşman în punctul cel mai slab şi a-l învinge, se deosebeşte de discuţia intelectuală. Gabriel Tarde, înşirînd cele trei mari legi sociale, repetiţia, opoziţia şi adaptarea, descoperă că opoziţia socială are trei forme : războiul, concurenţa şi discuţia, forma cea mai umană pentru a rezolva sau potoli conflictele (G. Tarde, *Les lois sociales*, ed. a IV-a, 1905, p. 104). Discuţia este o ciocnire de idei, un şoc al inteligenţelor şi conştiinţelor. „Din această ciocnire a ideilor iese, cu o conştiinţă sporită a problemelor, un nou aspect spre noi descoperiri. Prin mijlocirea acestei tehnici colective a discuţiei, prin această formă de acţiune şi de interacţiune socială şi social reglementată se înfăptuieşte *progresul social,* adică accesul la moduri de judecată sau de raţionament din ce în ce mai apte de a favoriza asimilarea raţională, de a realiza această «convergenţă mintală» pe care Comte o con-

sidera semnul adevărului ... Dialectica concepută ca mişcare colectivă a spiritelor spre cunoaşterea exactă şi adevărul integral nu este altceva decît punerea în lucru a mănunchiului de curiozităţi şi de energii interindividuale prin organizarea mai mult sau mai puţin metodică a discuţiei. Mai mult ca oricînd punctele de vedere personale se subordonează, fără a se distruge prin aceasta, ci dimpotrivă regăsindu-se, elaborării colective şi progresive a adevărului" (L. Buret, *Valeur gnoséologique de la discussion. Journal de psychologie normale et pathologique,* 1937, p. 209-210).

4) Orice discuţie presupune existenţa cel puţin virtuală a unui adevăr comun. Nimeni nu discută dacă nu admite implicit că există un adevăr ce poate fi primit de toţi şi că prin discuţie se poate ajunge la el sau cel puţin ne apropiem de el. Altminteri, discuţia este un joc, o pierdere de timp. Discuţia se face în orbita unei „raţiuni universale", cum spuneau cartezienii. De aceea, discuţia presupune capacitatea celor ce discută de a-şi deschide drumul spre adevăr, de a-l pregăti şi odată găsit adevărul de a-l primi sau de a se înclina în faţa lui. Discuţia este procedeul social de a promova adevărul, procedeu organizat în cadrul asociaţiilor, academiilor, congreselor, care sînt mai mult ale congresiştilor decît ale disciplinei care este obiectul asociaţiilor, academiilor şi congreselor. La barbari discuţia este mai mult particulară ; la civilizaţi ea este mai mult publică. Tarde se miră că într-o epocă de mare circulaţie a ideilor, cum este a noastră, se discută aşa de puţin, ca şi cum adevărurile comune ar fi asigurate.

5) În orice discuţie este necesar să ţinem seama dacă se discută despre lucrul însuşi sau numai despre numele lui şi definiţia sa nominală. Acela care porneşte de la nume şi definiţia lui nominală este înclinat să descopere uşor evidenţe, fiindcă prin definiţie el a introdus în subiect tocmai ceea ce era în discuţie. Acela care refuză atare evidenţe obişnuieşte să ţină seama de lucrul însuşi, de experienţă. Dar raportarea la lucru nu implică un sens, un nume nou ? Pe scurt, orice discuţie se desfăşoară între cel puţin două sensuri ale unui cuvînt. Există noţiuni care tîrăsc cu ele sensuri vechi, aproape şterse, fiindcă nu mai sînt primite de contemporani, dar oricînd pot fi înviate cu pretenţii de originalitate. De asemenea, în discuţie nu numai că trebuie să ştim despre ce este vorba, aşadar despre ce anume se discută, dar trebuie să cunoaştem şi simpatiile, antipatiile, preferinţele partenerilor, căci este posibil ca cei ce discută să fie de acord poate chiar de la început asupra temei în discuţie şi totuşi să nu ajungă la o convingere comună, cum observă Levin intr-o convorbire cu Kitty în *Anna Karenina* a lui Tolstoi (vol. II, ed. Stock, p. 350—351). Preferinţele personale, amorul propriu, dorinţa de a părea superior despart pe oamenii ce discută mai mult decît obiectul discuţiei. „Dacă ai prezis cu succes, contra opiniei altuia, rezultatul unei afaceri, să nu te aştepţi să vezi pe contradictorii tăi dîndu-ţi dreptate şi considerîndu-te mai înţelept şi mai competent decît ei. Sau ei vor nega faptul, adică prezicerea, sau vor pretinde că s-au schimbat împrejurările, sau, într-un chip oarecare, vor găsi tot felul de motive pentru ca să încerce de a se convinge pe ei sau de a convinge pe alţii că opinia lor era bună şi că contradictoriul se înşela" (Leopardi, *Opuscules et pensées,* 1880, p. 172-173).

6) O ultimă regulă, și nu cea mai puțin importantă, a discuției este să apreciem în primul rînd rezultatul discuției, nu discuția însăși. Discuția este mijlocul de a iscodi adevărul, nu însuși scopul, cum este în *eristică* sau arta de a discuta pentru a „înfunda“ pe adversar și a avea succese de gladiator al cuvîntului.

Care este tîlcul mai adînc al discuției ? Discuția este o acțiune tranzitivă, de la o conștiință la alta sau la altele, o „influențare“ a conștiințelor prin simpla comunicare a opiniilor și argumentelor. Care este acum scopul interacțiunii tranzitive a conștiințelor ? Asupra unui puncte trebuie să fim bine lămuriți. Dacă discuția urmărește să schimbe convingerea unuia prin acceptarea convingerii celuilalt, ea va da greș sau va ajunge la situația comică a celor doi profesori de latină care în discuția lor obișnuită unul argumenta pentru superioritatea literară a lui Horațiu, iar celălalt a lui Virgiliu. Despărțiți, în sfîrșit, furioși și firește fără rezultat, cînd s-au întîlnit peste cîtva timp discuția a izbucnit tot așa de furios, cu deosebirea că cel care pledase înainte pentru Virgiliu argumenta acum pentru Horațiu și viceversa. Dacă așteptăm de la o discuție de un ceas-două o schimbare de convingeri, vom avea sigur o decepție, nu fiindcă nu există argumente mai temeinice împotriva unei convingeri, ci fiindcă o convingere se schimbă încet, treptat, după o maturare uneori mai indelungată și nu totdeauna conștientă a noii convingeri, dar și atunci nu numai sub acțiunea argumentelor, ci sub acțiunea faptelor cuprinse în argumente sau trezite de ele. Dacă ținem seama de aceste împrejurări, putem repeta cu Giuseppe Rensi că este aproape o imposibilitate de a convinge, de a crea o comunitate de vederi prin simpla ciocnire a ideilor în discuție (*Filosofia dell'autorità*, 1920, p. 72). Oamenii se întrunesc pentru a discuta nu în scopul imediat de a persuada pe alții — zdruncinarea convingerilor altuia este numai scopul ultim —, ci pentru a-și apăra și verifica propriile convingeri. De aceea, fiecare urmărește să iasă din discuții cu întărirea, nu cu slăbirea convingerii. Dezbaterea unei teme — uneori, poate chiar deseori — a înstrăinat, cel puțin în aparență, și mai mult pe așa-numiții preopinenți, i-a făcut să se încleșteze și mai aprig pe pozițiile de la început. În această clasă intră pasionații, acei care țin la opinia lor din amor propriu și din aderarea intimă a adevărului, în sine impersonal, la o structură personală. Cu toate acestea, discuția, ca dezbatere colectivă, contribuie la unificarea spiritelor și la găsirea adevărului. Chiar dacă cei ce discută rămîn neclintiți în tranșee, avînd alături arma încărcată cu praful de pușcă al opiniei partizane, sînt însă ceilalți, mai puțin angajați, care trag concluziile ce se impun. Nici o discuție temeinică nu este pierdută pentru adevăr. În urma unei discuții partenerii se pot despărți mai siguri de sine, dar un al treilea ajunge să se mire cum unul sau altul dintre ei poate considera ca evidente propoziții care nu pot rezista argumentelor aduse de celălalt partener. Nu există absolută ireversibilitate în lumea ideilor, adică rămîne deschisă revenirea la o doctrină considerată ca depășită și compromisă. Dar doctrina reînviată nu seamănă niciodată întru totul cu doctrina depășită și ruinată, ci ea poartă în sine vizibil urmele argumentelor invocate de adversarii de altă dată. Doctrina a renăscut fiindcă s-a recules și a făcut față obiecțiilor. Eficacitatea discuției este condiționată de seriozitatea cu care protagoniștii sînt prietenii adevărului. În structura actuală a culturii europene, perspectiva unei armonii integrale a conștiințelor este o utopie. Omenirea cultă a trăit și va trăi din conflicte de idei care sfîrșesc cu acorduri provizorii, cărora le urmează reluarea discuției. Sînt egal de fericite, fiecare în felul ei, și generația care a ajuns la un acord provizoriu și aceea care începe din nou lupta pentru adevăr.

Nu trecem cu vederea că intelectualul nu este o „rațiune pură“, separată de „sentiment și voință“. Dar dacă inteligența poate suferi contaminarea celorlalte facultăți psihice — pentru a uza de un limbaj mitologic —, ea are mijloace de a remedia devierile ei, fiindcă ea trăiește prin obiectele la care se raportă, iar obiectele nu pot fi schimbate de sentimentele, preferințele și voințele noastre atunci cînd ele își impun prezența. Știința, jurisprudența și chiar religia au izbutit, prin toleranță și omenie, să pună capăt ciocnirilor dureroase și uneori sîngeroase de opinii. Cel mai bun mijloc de a schimba opiniile nu este acela de a tăia capetele celor ce gîndesc altfel, ci de a-i lumina sub îndemnul simpatiei.

Argumentarea noastră a confirmat poziția recesivă a intelectualității față de conducerea practică a omului politic. Realismul profund al idealistului Hegel, care proclama caracterul absolut al Ideii, desparte teoria de practică și refuză de a da conducerea politică filozofilor sub cuvîntul că politica, deși este și ea o idee, este însă o idee inconștientă (Croce, *Philosophie de la pratique*, p. 92). Oamenii politici au declarat de repetate ori că filozofii nu înțeleg nimic din politică. Croce încearcă să explice aversiunea politicianului și practicianului pur față de intelectualitate. „Urmează că repulsia față de intelectual nu este un fenomen particular politic, sociologic sau de clasă, ci nimic altceva decît dușmănia veche, tradițională, permanentă a practicii unilaterale, mizere, față de teorie, a corpului pretențios față de spirit, a părții contra întregului ; o dușmănie la care se aplică mai bine decît la rivalitățile dintre clase fabula romană sau elenă numită după Menenius Agrippa“ (B. Croce, *Fragmente zur Ethik*, 1923, p. 274). Ne grăbim să propunem o corectură importantă a aprecierii nu mai puțin unilaterale a lui Croce. Practica, acțiunea este mai îngustă, mai mizeră decît inteligența, deși ea este fundamentală și universală, numai fiindcă este lipsită de lumina îndrumătoare a inteligenței și uneori poate chiar vrea să se lipsească de acest ajutor inoportun.

35. OPTIMISM-PESIMISM

Dualismul optimism-pesimism a devenit popular, deși astăzi el a pierdut din interesul viu pe care l-a suscitat în a doua jumătate a secolului trecut. Răcirea interesului filozofic pentru acest dualism nu este întru totul justificată. Filozofia nu poate rămîne nepăsătoare față de una din cele mai vechi probleme ale vieții umane — problema valorii lumii și vieții. S-a dat uneori problemei o formulă mai concretă, mai naiv impresionantă — „merită viața să fie trăită?“ W. James a ținut o răsunătoare conferință cu titlul de mai sus în fața studenților (vezi volumul *Volonté de croire),* iar înainte de el, un englez, adept al esteticianului antimodernist John Ruskin, anume William Harrel Mallock, a atacat pozitivismul și știința modernă fiindcă aceste noutăți au nesocotit tocmai ceea ce face valoarea vieții. Uneori această chestiune a fost tratată numai de formă, întocmai cum vameșul neglijent se mulțumește să deschidă valiza fără a o cerceta mai de aproape. „Îmi propun să umplu lacunele acestor investigații astăzi, făcînd un studiu exact al acestui mare subiect care n-a fost abordat în felul acesta pînă acum“ (Mallock, *La vie en vaut-elle la peine?,* trad. franceză, 1882, p. 10).

Întrebarea pare naivă omului modern, care s-a obișnuit să trăiască în înlesnirile create de tehnica modernă, dar ea părea serioasă celor care veacuri de-a rîndul s-au văzut constrînși să nu guste sau să nu aprecieze plăcerile acestei vieți și să „disprețuiască lumea“. *De contemptu mundi* a fost un motiv constant la „înțelepții“ de altă dată. Petrarca, în pragul lumii moderne, scrie o carte cu același titlu medieval, în care el divulgă „secretul“ său; „disprețul lumii“ este aprecierea eului său, a vieții sale interioare care începe să se simtă legată de realitățile pămîntești. În perspectiva „fericirii eterne“ în altă lume, „disprețul lumii“ părea ușor, cel puțin ca mijloc de a domina suferințele și neajunsurile vieții „de aici“, atît de vremelnice. Fr. Nietzsche găsește că întrebarea — „care este valoarea vieții?“ este nu numai naivă, dar și absurdă. Valoarea vieții nu poate fi apreciată nici de cel viu, fiindcă el este parte interesată, ba chiar obiectul litigiului, dar nu judecător, nici de cel mort, dintr-un motiv ușor de înțeles. Din partea unui filozof (aluzie la Eugen Dühring, autor al unei opere foarte citite — *Valoarea vieții),* a vedea în valoarea vieții o problemă este o obiecție împotriva lui, un semn de întrebare în ceea ce privește înțelepciunea sa, ba chiar o lipsă de înțelepciune (Fr. Nietzsche, *Götzendämmerung,* cap. *Problem des Sokrates,* 1906, p. 69). Dar însuși Nietzsche, la începutul pomenitului capitol, recunoaște că „în toate timpurile cei mai înțelepți au judecat la fel viața: nu valorează nimic“. De asemenea, el luptă împotriva acestui pesimism, ca simptom de decandență, și într-un pasaj din altă operă Nietzsche scrie: „Modestia omului. Cît de puțină plăcere este de ajuns pentru cei mai mulți ca să afle că viața este bună; cît de modest este omul“ *(Menschliches, Allzumenschliches,* vol. II, aforismul 15, p. 201). Fiecare rezolvă pentru sine implicit, ca ceva de sine înțeles, în sens pozitiv, problema dacă viața merită să fie trăită fiindcă este valoroasă.

În viața umană, primul și ultimul cuvînt îl are fericirea, plăcerea de a trăi, bucuria de a fi conștient, de a fi activ și de a gusta bunurile vieții. Teza noastră este poziția dominantă a plăcerii, a bucuriei și fericirii alături de poziția contrar recesivă a neplăcerii, tristeții și nefericirii. Dacă ne reamintim de funcția pe care o îndeplinește în structura lumii și vieții polul recesiv, ni se dezvăluie îndată sensul adînc al raportului dintre optimism și pesimism, dintre fericire și nefericire. Fericirea are în coastă sulița ascuțită a suferinței; viața nu poate scăpa de marea încercare a durerii. Dar marea încercare sau experiență a durerii este o provocare la luptă, la rezistență, care se vrea victorioasă. Suferința este răul care, prin stăruința lui, pare să ruineze viața în toate resorturile și bunurile ei, compromite destinul omului, subminează existența lui Dumnezeu, sfărîmă tot ce se credea mai trainic și prăvălește totul în nimic. Iată realitatea de care trebuie să ținem seama. Omul n-a ieșit din alambicul naturii croit pentru o viață numai din plăceri. Natura n-a prevăzut și nici nu putea să prevadă o existență în care fericirea este suverană. Putem numi concepția noastră despre valoarea vieții și lumii, așa cum se încheagă prin structura recesivă a realității, un optimism tragic. Termenul nu este nou ; dacă nu mă înșel, el a fost întrebuințat de Jos. Royce sau poate de altcineva. Nu termenul interesează, ci motivarea, fundarea lui. Concepția noastră este optimistă fiindcă proclamă prioritatea și prevalența fericirii și fiindcă recunoaște în chiar rezistența provocată de prezența inevitabilă a suferinței o supremă afirmare a fericirii, a speranței. Speranța este arma puternică a optimismului. Orice speranță este o renaștere, o viață nouă.

Spinoza știa (*Etica,* III, prop. 50, scolie) că în speranță se ascunde teama, neplăcerea ; dar și invers, în teamă există o doză de speranță, fiindcă speranța este întoarsă spre orizontul infinit al viitorului, fiindcă ea este un *risc,* element necesar al optimismului, cum constata J. M. Guyau. În același sens, Feuerbach scrie : „Simt relele prezentului, dar nu pe acelea ale viitorului ; viitorul depinde de dorințele mele ; el este cu totul în puterea închipuirii mele, nu produce nici o rezistență, ca prezentul material ; nu mă limitează ; în el totul este posibil, în el cerșetorul este milionar, caporalul este împărat, iar omul un Dumnezeu“ (*Sämtliche Werke,* vol. I, p. 122). Speranța este mai tare decît moartea, ea este tot așa de tare ca și viața. „Cînd *presimțim* că fără un impuls *analog* speranței arborii n-ar fi capabili, primăvara, să producă noua viață a frunzelor lor, *știm* atunci că omul ca persoană spirituală n-ar putea exista nici o clipă fără speranță“ (Paul Ludw. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes,* 1937, p. 49). Ideea supraviețuirii după moarte s-a născut în freamătul speranței. Speranța însuflețește chiar și pe pesimistul care caută refugiu în neant, în nirvana. Pesimistul, ca și cel care se crede copleșit de durere și decepții, este un ipocrit, se contrazice. „Orice durere excesivă implică o contradicție. O, tu care te tînguiești, tu vrei ca să continue oricum această viață pe care tu o blestemi, o detești, pe care o declari de nesuferit“ (J. Rostand, *Les deux angoisses,* 1924, p. 54).

Nenumărate și surprinzătoare sînt fețele speranței. Ea este prezentă oriunde există o rezistență, fiindcă rezistența nu este posibilă fără speranță, fără perspectiva victoriei. Poate chiar în atitudinea de prostrație, de om zdrobit de suferință se ascunde speranța de a toci ascuțișul nemilos al suferinței prin răbdare, prin resemnare vremelnică, în așteptarea unor timpuri mai bune. Ceea ce nu mai poate face lupta, va remedia timpul, dacă nu ne-a părăsit speranța, deci răbdarea. Cum scria moralistul Vauvenargues : „Răbdarea *(la patience)* este arta de a spera“ (*Réflexions et maximes,* nr. 251). Același autor întregește gîndul său condamnînd disperarea : „Disperarea este cea mai mare din erorile noastre“ (*ib.,* nr. 512). Reamintim însă și o butadă din sonetul lui Oronte, în *Mizantropul* (actul I, scena 2) lui Molière : „Tot sperînd ajungi să disperi *(on désespère, alors qu'on espère toujours)*“.

În adevăr, disperarea pare că închide orizontul vieții, că astupă toate ieșirile speranței. Totuși, disperatul nu se omoară, fiindcă în disperarea sa se ascunde o bucurie, bucuria mîniei, a revoltei, a atitudinii extreme și excesive. Disperatul păstrează încă resortul indignării, al revoltei. Dacă cineva ar putea privi în interiorul caselor, în viața indivizilor și familiilor, ca în romanul lui Lesage *(Le diable boiteaux)*, ar constata pretutindeni necazuri, suferințe și mai ales dezordinea pricinuită de egoismul neînțelegător și de dezlănțuirea patimilor. Și totuși, oamenii își duc această viață ca și cum ar fi fericiți, ca și cum ar poseda secretul de a scăpa de suferință. Curajul de a trăi respinge disperarea, cum libertatea respinge destinul. Așa încît, putem răsturna butada lui Molière : „Tot disperînd ajungi să speri".

Nu putem evada din cadrul optimismului cît timp trăim și ne complacem în frazeologia disperării. Viața celor mai mulți se scurge mulțumită, satisfăcută, în ciuda lamentațiilor. Fiecare culege, în calea sa zilnică, florile obișnuite și discrete ale plăcerii. Acela care se bucură de o masă regulată, chiar dacă nu totdeauna îndestulată, care se odihnește, găsește satisfacții în artă, chiar și în artele ieftine și nepretențioase ale cinematografului și radioului, acela care se mișcă cu plăcere în aer liber și admiră fețele mereu noi ale naturii, acela care mai ales găsește o plăcere în munca lui, în cercul restrîns al familiei și prietenilor și prin măsură și igienă își conservă sănătatea, acela care, în sfîrșit, găsește satisfacții mai înalte în cultivarea unei discipline studioase nu se mai plînge ; el are în adîncul conștiinței sale paradisul, un paradis modest, precar, fragil, dar real și zilnic. Și totuși ! Și totuși, optimismul nostru este tragic, fiindcă suferința, nefericirea nu va înceta de a fi tovarășa fericirii, o tovarășă cu atribuții de adjunctă necesară. Avem tot timpul pentru a divulga jocul paradoxal dintre fericire și nefericire în împletitura vieții umane. Tragicul vieții stă în necesitatea de a lupta cu durerea, fără a o putea răpune și elimina din viață. Nu durerea ne copleșește, ci limitarea puterilor pe care le putem mobiliza împotriva ei. Cît timp luptăm cu suferința, fericirea este și rămîne mai tare. Cea mai redusă doză de speranță și fericire include virtual rolul dominant al optimismului.

Cum vom privi acum *progresul,* năzuința și mișcarea spre mai bine, spre o viață mai fericită ? Problema progresului va fi examinată deosebit. Ea nu reprezintă, cum se crede, o a treia soluție alături de optimism și pesimism, soluție numită de scriitoarea engleză George Eliot „meliorism", de alții „ameliorism" sau de F. Müller-Lyer „euforism" și „filozofie euforică". Nu există luptă împotriva nefericirii fără perspectiva „mai binelui", a „progresului". În lumina acestei elementare constatări, optimismul include necesar ideea de progres. Dar nu putem accepta ideea de progres dacă prin ea se înțeleg următoarele două lucruri :

a) Cei dinaintea noastră au fost mai nefericiți decît noi ; de aceea, noi sîntem mai fericiți decît cei de altădată, iar cei ce vor veni după noi vor fi mai fericiți decît noi. Realitatea are alt limbaj. În viața celor de altădată, ca și a celor ce vor veni după noi, va exista același raport recesiv dintre plăcere și neplăcere. Dacă vor crește bucuriile, vor spori și posibilitățile de suferință. Proporția, raportul de analogie nu se va schimba apreciabil, deși este posibil și de dorit ca numărul celor mulțumiți și împăcați cu viața să crească. Nu există un progres *total*, o înaintare pe toată linia, ci există *progrese*, adică succese parțiale, dependente de rezultatele obținute de activitatea omului *în împrejurări date*. Progresul are totdeauna caracter istoric, local. Fiecare om și fiecare generație își stabilește prin luptă raportul recesiv dintre plăcere și neplăcere, deci excedentul de plăcere. Aici intervine aprecierea interioară, personală, „subiectivă", care este hotărîtoare. Nu intervine aici un factor pur subiectiv și nu face el să naufragieze încercarea de a da o soluție obiectivă problemei ridicată de „valoarea vieții" ? Vom examina mai jos, pe scurt, semnificația obiecției stîrnite de „subiectivitatea" aprecierii. Deocamdată trecem la a doua rezervă în chestiunea progresului.

b) Concepția vulgară a progresului susține, cum spuneam mai sus, că acei care vor veni după noi vor fi mai puțin nefericiți sau, cu o formulă pozitivă, vor fi mai fericiți decît noi. Pînă unde va crește fericirea lor ? S-a zis că Dumnezeu are grijă ca pomii să nu crească pînă la cer. Dar noi acceptăm posibilitatea, fie și foarte îndepărtată, utopică și ucronică [30], a unei omeniri total fericite. Concepția recesivității nu exclude dogmatic existența unei lumi total și definitiv fericite. Viitorul este un cer prea vast, pentru ca să nu cuprindă și această posibilitate imaginară. Dar prin aceasta recesivitatea nu abdică de la prerogativele ei. Chiar dacă o atare viață, pe care de-abia ne-o închipuim, ar fi posibilă, chiar dacă ea ar fi de dorit, nu este exclus ca recesivitatea să se refacă cu un alt pol în locul suferinței Acest pol ar putea fi plictiseala, monotonia, cu care fericirea ar avea de luptat mai aprig decît cu nefericirea, sau poate un fel de degradare, de vulgarizare a fericirilor, pentru a stabili cel puțin un contrast violent în sînul fericirii — o fericire vulgară dominantă și o fericire a celor rafinați. Este o lege elementară a conștiinței contrastul, „diferența" dintre stările de conștiință. O fericire continuă, fără oscilații și variații, presupune o nouă structură a conștiinței, o revoluționare a psihismului conștient. Pe scurt, recesivitatea acceptă răsturnarea raportului real, dar nu eliminarea unui pol, pentru ca celălalt să monopolizeze existența.

Am pus problema, am indicat sumar soluția ; amănuntele vor fi înșirate mai jos. Avem deci obligația să demonstrăm de ce există o recesivitate optimism-pesimism, în ce constă această recesivitate și de ce destinul omului este să lupte pentru a asigura fericirii rolul dominant, ținînd suferința la distanță, adică în poziție recesivă. Rămîn de lămurit două chestiuni preliminare : a) sensul sinuciderii ca manifestare a disperării și a falimentului vieții ; b) așa-numita subiectivitate din orice apreciere globală a valorii vieții, lumii, existenței în genere.

a) Faptul sinuciderii este grav. Tocmai de aceea este indicat să evităm exagerarea. O astfel de exagerare ne oferă existențialistul Albert Camus. „Nu există decît o problemă filozofică în adevăr serioasă : este sinuciderea. A judeca dacă viața face sau nu face să fie trăită înseamnă a răspunde la întrebarea fundamentală a filozofiei" (A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, 1942, p. 15). De ce credem că această chestiune este mai urgentă decît celelalte ? Răspunsul ni-l dau faptele pe care se sprijină chestiunea. Nimeni n-a murit, spune Camus, pentru argumentul ontologic, și bine a făcut din acest punct de vedere Galilei că a abjurat concepția copernicană pentru a-și salva viața. Totuși, observăm noi, pentru această concepție, agravată și de alte idei care au scandalizat oficialitatea catolică, s-a jertfit G. Bruno. Vedem în schimb că atîția mor fiindcă au găsit că viața nu merită să fie trăită sau mor pentru idei ce constituie totuși o rațiune de a trăi. Căci, spune Camus, „ceea ce se cheamă o rațiune de a trăi este în același timp o excelentă rațiune de a muri“ (*ib.*, p. 16). Pentru Kierkegaard, disperarea sau „boala mortală“ este incapacitatea eului de a fi sau de a deveni el însuși (S. Kierkegaard, *Traité du désespoir,* ed. Gallimard, p. 90). Așa se prezintă disperarea la intelectualul rafinat, chinuit, care nu se sinucide însă. Disperatul sinucigaș este mai puțin complicat și mai expeditiv. El se recrutează în genere din rîndul celor ce nu au o profesiune calificată sau din rîndul celor care au căzut pradă unui viciu sau unei nenorociri materiale sau morale. Margarete von Andicz, asistentă la clinica de psihiatrie și neurologie din Viena, acolo unde erau transportați cei care au încercat să se sinucidă, constată, pe baza destăinuirilor celor scăpați din ghearele morții, că aproape toți au căutat refugiul în moarte pentru că viața lor a pierdut orice sens, orice valoare. Viața are sens numai la acela care trăiește pentru *cineva,* adică pentru o sferă personală de existență, și pentru *ceva,* pentru o sferă obiectivă de existență, așteptînd de la acel *cineva* reciprocitate și de la acel *ceva* recunoașterea strădiunțelor sale. Așadar, valoarea vieții se reazemă la toți, pe de o parte, pe dispoziția de a produce, de a înfăptui ceva, iar pe de altă parte pe nevoia recunoașterii muncii lui. Idealul de fericire este ca aceste condiții să se actualizeze în cele două sfere de existență, personală și impersonală (obiectivă). Sinucigașul a suferit un eșec nu numai într-o sferă, într-un grad mai mare sau mai mic, caz obișnuit condiției umane, dar în amîndouă sferele și într-un grad mai mare, și mai ales în sfera în care el a căutat refugiu și mîngîiere împotriva decepțiilor. Comparînd condiția umilă a acestor sinucigași și declarațiile oamenilor superiori, creatori, se constată că resorturile vitale sînt aceleași, firește ținînd seama de proporții. „Ceea ce mă preocupă aici este numai să arăt că noi regăsim în ținuta spirituală a oamenilor mari, transpuse corespunzător și sporite în intensitate, aceleași motive de care sînt conduși oamenii simpli ai materialului meu documentar. Aici, ca și acolo, individul vrea să se insereze personal și obiectiv, iubind și lucrînd, primind și exercitînd capacitățile sale cele mai înalte, în comunitatea oamenilor și în lumea lucrurilor, vrea să dețină un loc necesar, ca o rotiță care umple un gol bine limitat într-o mașină și care numai prin aceasta face ca întregul să fie desăvîrșit“ (von Andicz, *Sinn und Sinnlosigkeit des Lebens,* 1938, p. 157). Concluzia care se impune aproape fără voie este că sinuciderea, ca act al disperării, se integrează în viață și apare ca o afirmare prin contrast a vieții și valorii ei. Stoicii de odinioară permiteau sinuciderea ca o manifestare a „tensiunii“ vitale, a libertății de a dispune de propria viață și de a se întoarce la principiul existenței, la Dumnezeu. Schopenhauer o condamna tot fiindcă ea exprimă în formă disperată „voința de a trăi“ și ca atare ea nu este un final, ci continuarea vieții și deci a suferinței pe alt plan.

b) A doua întîmpinare liminară este prezenţa subiectivismului în aprecierea „valorii“ şi „sensului“ vieţii. Sublinierea subiectivităţii în aprecierea vieţii este o vorbă goală. Omul este fericit sau nefericit numai pe plan subiectiv, personal, nu pe plan *pur* obiectiv. Viaţa fiecăruia este aşa cum o trăieşte el. Temperamentul, trăirea subiectivă face parte integrantă din experienţa fiecăruia. Rămîne de văzut dacă în experienţele individuale nu există componente comune care ne vor ajuta să dăm o soluţie realistă disputei optimism-pesimism. Putem extrage din subiectivităţi, din trăirile personale, notele generale, fiindcă de data aceasta subiectul este însuşi materialul dat, el face parte din obiect, este temeiul principal al realităţii. S-ar putea face o întîmpinare suplimentară : avem noi la îndemînă *totalitatea* subiectivităţilor ? Nici o teorie inductivă nu poate pretinde şi nu este obligată de a îmbrăţişa orice subiectivitate din univers. Pe noi ne interesează subiectivitatea omului, în cadrul lumii pămînteşti şi al posibilităţilor unei vieţi mărginite. Mai mult, psihologul James Sully ne sfătuieşte să luăm ca tip de orientare în preţuirea vieţii opinia celor care au deprinderea observaţiei exacte şi deci a gîndirii critice (J. Sully, *Le pessimisme*, p. 422). Deci nu există motiv serios de a renunţa la o cercetare obiectivă faptul că suferinţa şi bucuria sînt dependente de atitudini personale şi temperamente, de dispoziţii individuale care variază după sex, vîrstă şi chiar după epocă şi momente la acelaşi individ. Şi în medicină se repetă că nu există boală, ci bolnavi, că, mai mult, graniţele dintre sănătos şi bolnav nu sînt fixe, şi totuşi patologia studiază bolile în genere şi admite terapeutici după boli, terapeutici pe care abilitatea artei le aplică la cazurile individuale. Individualul nu este reductibil la general, dar nu este nici străin, cum ştim. Numai iraţionaliştii, din motive extralogice, separă strict individualul, „concretul“, şi generalul, „abstractul“, şi vorbesc de „neputinţa conceptului în faţa realului“ sau de „individual, această categorie aşa de neglijată şi de dispreţuită de filozofii noştri“ (Kierkegaard, *Traité du désespoir*, p. 232-233).

*

Noţiunile de optimism şi pesimism au luat naştere prin extrapolarea sau aplicarea ideilor etice de bine şi de rău, dincolo de existenţa umană individuală şi colectivă, la viaţă în genere şi apoi la lume, deci la întreaga realitate. S-a constituit astfel, uneori ca anexă a moralei, o nouă disciplină, pe care Eduard vor Hartmann a numit-o *axiologie,* într-un sens special. În adevăr, axiologia înseamnă şi teoria valorii *(axia),* dar şi teoria cîntăririi, a calculării (*agein* = a pune în balanţă). Aşadar, axiologia, în al doilea sens, cercetează posibilitatea de a preţui sau cîntări valoarea vieţii din punct de vedere eudemonist (al plăcerii şi fericirii). Rezultatul cîntăririi este exprimat de doi termeni cu o origine relativ recentă — optimism şi pesimism. Amîndoi sînt superlative, adică intensifică la maximum adjectivele *bonum* şi *malum*. Bonism şi malism, propuse de Windelband (în *Präludien*), n-au găsit ecou. Locul era solid ocupat de cele două superlative, care satisfăceau mai deplin emotivitatea totdeauna excesivă a omului. Ne întrebăm însă : ce vor să spună aceste superlative ? Vor să spună oare că lumea noastră este

„foarte bună“ sau „foarte rea“ ? Nimeni n-a susţinut acest înţeles consecvent al celor două etichete filozofice. Ele afirmă numai că „lumea noastră este cea mai bună cu putinţă“, ceea ce nu înseamnă că este absolut şi necondiţionat bună, excluzînd răul, sau că „lumea noastră este cea mai rea cu putinţă“, ceea ce nu înseamnă că este absolut rea, excluzînd orice bine. O lume absolut rea s-ar distruge prin sine însăşi, cum observă însuşi părintele doctrinei pesimiste, Arthur Schopenhauer. De aceea, optimismul susţine că în lume „domină“ — în alt sens decît al nostru — plăcerea, fericirea, bucuria, în sensul că durerea este sau o iluzie, o privaţie de plăcere, sau că poate fi treptat transfigurată şi tocită în favoarea plăcerii. Pesimismul, dimpotrivă, susţine că în lume „domină“ neplăcerea, suferinţa, nefericirea, în sensul că plăcerea este sau o iluzie, o privaţie, sau o subliniere prin contrast a masei strivitoare de mizerii. Amîndouă concepţiile superlative consideră afectul contrar ca mijloc negativ de a releva dominarea fericirii sau a nefericirii. *Opposita juxta se posita magis illucescunt.* Cel dintîi termen făurit de moderni este acela de optimism. El se întîlneşte în publicaţia iezuită „Mémoires de Trévaux“, din 1737, apoi în *Dictionnaire de Trévaux,* din 1751, şi urmăreşte să caricaturizeze concepţia lui Leibniz apărată de acesta în *Essais de théodicée* (1710). În aceeaşi accepţie ironică termenul este popularizat de Voltaire în opera unică în felul ei, *Candide ou de l'optimisme* (1759). Termenul de pesimism a luat naştere în contrast cu optimismul şi tot cu intenţii polemice, fără a putea să identificăm pe făuritorul lui (Fr. Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie,* vol. II, p. 496). La Schopenhauer, părintele doctrinei moderne pesimiste, se întîlneşte de cinci ori şi este întrebuinţat ca familiar în discuţiile filozofice.

Dacă optimismul şi pesimismul, ca dispoziţii de simţire şi ca tendinţe de gîndire, sînt substanţa religiilor şi filozofiilor şi ca atare sînt tot atît de vechi ca şi reflecţia umană asupra binelui şi răului, în schimb, ca sisteme şi doctrine cu pretenţie de fundare ştiinţifică, sînt o contribuţie a gîndirii moderne, îndeosebi a celei germane. Aceasta are meritul sau răspunderea de a fi sistematizat deopotrivă optimismul lui Leibniz şi pesimismul lui Schopenhauer. În opoziţie cu cele două doctrine, considerate ca radicale şi străine de experienţa omului normal, s-a constituit în secolul al XIX-lea meliorismul, care concede pesimismului că lumea a fost şi este rea sau mai rea dacă o comparăm cu viitorul, pe care îl considerăm ca bun sau mai bun fiindcă are un orizont nesfîrşit şi stă cel puţin în parte în mîinile noastre. Se rezervă viitorului şi — semnificativ — foarte rareori prezentului binele sau „mai binele“, pentru a salva astfel optimismul. Ideea de progres este sufletul meliorismului şi ultimul refugiu al „euforismului“. Cel puţin „mîine“ va fi mai fericit decît „ieri“ şi chiar decît „astăzi“. Meliorismul a triumfat odată cu pătrunderea în cugetarea contemporană a ideii de evoluţie. Doctrinarul evoluţionismului, Herbert Spencer, începe prin a confunda evoluţia şi progresul (vezi *Le progrès, loi et cause du progrès,* 1857, publicat în *Essais de morale, de science et d'esthétique,* vol. I, ed. a II-a, 1886).

Optimismul, sistematizat de Leibniz, este inspirat de motive teologice. El este la început o „justificare a lui Dumnezeu“ (o teodicee) sau o „justificare a lumii“ (cosmodicee) pentru a respinge acuzația ce i s-ar putea aduce îndeosebi lui Dumnezeu că, fiind puternic și bun, n-a crutat lumea și viața de nenumăratele rele ce le bîntuie — relele naturale, ca bolile, cutremurele, uraganele, erupțiile vulcanice, inundațiile, asprimea climei, trăsnetele, dar mai ales relele vieții sociale : cruzimea oamenilor, nedreptatea, înflămînzirea unora în mijlocul belșugului altora, înșelătoria, tot felul de dezamăgiri și eșecuri etc. Procedeul fundat teologic al optimismului de a escamota suferința este același ca și procedeul pesimismului ateu de a escamota fericirea — se îneacă fie nefericirea în fericirea Totalității, fie fericirea în mizeria universală. Procedeul face să se șteargă partea în Tot. Cine poate cunoaște Totul pentru a constata dacă nefericirea părților (a indivizilor) pălește în fața splendorii universului sau dacă dimpotrivă puținele fericiri negative îngăduite de pesimist se topesc în oceanul universal de dureri și nefericiri ? Dar chiar dacă ar fi posibilă instalarea în punctul de vedere al Totului, al universului, nu o simplă vedere, inaccesibilă chiar celor mai speculative spirite, poate întuneca sau înăbuși suferința reală personală. Se poate spune dar că nici o teorie sau „viziune“ nu va putea schimba pe cel ce suferă în om fericit și pe omul fericit într-un om nefericit, într-un pesimist. În zadar vom încerca să-l convingem pe cel ce se simte nefericit că trebuie să se simtă nenorocit, fiindcă durerea este universală.

Mai există o notă comună pesimismului și optimismului, ca soluții extreme, radicale ale problemei axiologice. Amîndouă justifică durerea ca procedeu disciplinar, ca pedeapsă, ca ispășire pentru o culpă. Dumnezeu este bun, dar este și drept ; de aceea, el pedepsește pe cel vinovat pentru a-l îndrepta. E străveche în religie explicarea suferinței ca penalitate, ca măsură pedagogică. Dar demult bunul simț a descoperit slăbiciunea acestei explicații. În *Vechiul Testament,* piatra de scandal este suferința celor drepți și fericirea celor nedrepți și tari. Constituie desigur un progres explicarea pedepsei divine prin păcatul general al omului, prin „păcatul din naștere“. În afară de împrejurarea că nu toți oamenii sînt deopotrivă de încercați prin suferință, explicarea prin ispășirea păcatului „originar“ jignește sensibilitatea noastră morală tot atît de violent ca și pedepsirea pentru păcatele personale. Nu numai că este un scandal de a atribui oricărui om chiar de la naștere, din primii ani ai vieții lui inocente, un păcat de odinioară, moștenit în sîngele lui, dar este scandal să i-l atribui și mai tîrziu, căci păcatul a fost săvîrșit de altul, de Adam, și de asemenea răscumpărat tot de altul, de Iisus, care a suferit pentru întreaga omenire. Pesimismul susține și el că suferința este pedeapsa unui păcat, anume a păcatului de a exista. Concepția lui Schopenhauer este de acord aici cu marile religii — brahmanismul, budismul și creștinismul. „Cînd s-a ajuns la considerarea omului ca o creatură, a cărei viață este o pedeapsă sau o ispășire, sîntem foarte aproape de a-l vedea în adevărata sa lumină... Pentru a cunoaște gradul de vinovăție cu care viața este pătată nu avem decît să privim suferința care se leagă de ea. Orice mare durere, fizică sau morală, exprimă ceea ce merităm, căci ea nu putea să ne lovească dacă n-am fi meritat-o“ *(Le monde comme volonté...,* trad. Cantacuzène, vol. II, p. 880).

Ultima parte a argumentării trădează cercul vicios al întregii argumentări : durerea este dovada demeritului şi demeritul este dovada durerii ; raportul dintre cauză şi efect este răsturnat. Numai dacă primim principiul pesimist că existenţa este păcatul şi nonexistenţa (neantul) perfecţia se explică durerea universală. Dar un lucru nu se explică atunci, ca şi în teodiceea optimistă : de ce nu suferă toţi deopotrivă ? Este un fapt că durerea nu este în chip egal distribuită, cum cere identitatea păcatului, şi atunci ajungem din nou nu la „păcatul originar“, comun tuturor, ci la păcatele personale. Dar cum în viaţa prezentă s-ar putea să nu existe păcate sau să existe nu în proporţia suferinţelor, s-a recurs la subterfugiul migraţiunii sufletului — omul nefericit ispăşeşte păcatele unei vieţi anterioare. Din nou se aplică un procedeu neconvingător — se explică un fapt cunoscut, suferinţa, printr-un mister sau printr-o cauză necunoscută. În sfîrşit, un ultim caracter, identic celor două concepţii contrare, ne dezvăluie o importantă credinţă a omenirii, un postulat cardinal al oricărei conştiinţe. Deopotrivă optimismul şi pesimismul nutresc convingerea că omul are un drept înnăscut, o prerogativă de a fi fericit fără limitări şi restricţii, de a înota în plăceri. Optimismul, lovindu-se de fapte, este constrîns să arate că şi nefericirea este un fel de fericire, o simplă negaţie a fericirii, că răul este un fel de bine, adică o simplă negare a binelui, iar pesimismul, dezamăgit că nu există o nefericire absolută şi că omul mai aşteaptă plăceri, consideră plăcerea ca simple negaţii sau încetări trecătoare de suferinţă, care este regula şi factorul pozitiv.

O expresie mai închegată, mai sistematică a optimismului este opera lui Eugen Dühring — *Der Wert des Lebens* (1865 şi cu mai multe ediţii). Dühring, socialist, profesor universitar persecutat şi covîrşit de orbire, grea infirmitate pentru un savant, „este propriu-zis cel dintîi optimist metodic“, scrie Hans Vaihinger (Hartmann, *Dühring und Lange,* 1876, p. 177). Optimismul lui Dühring vine după pesimismul lui Schopenhauer şi de aceea se mulţumeşte să fie un meliorism, un progresism. Notăm în treacăt că opera lui Dühring a apărut cu trei ani mai înainte de *Filozofia Inconştientului* (noiembrie, 1868) a celui de al doilea mare exponent al pesimismului în secolul trecut. De asemenea, consemnăm, pentru caracterul contrastant, că un poet gînditor, Hieronimus Lorm (Herm. Landesmann), surd şi orb, a propovăduit un optimism oarecum „iraţional“, nejustificat, în opera *Der grundlose Optimismus* (1893). Ideile centrale ale optimismului lui Dühring sînt : 1) durerea este o condiţie indispensabilă a excitaţiei ; 2) din înţelegerea absolutei necesităţi a tuturor lucrurilor se coboară asupra conştiinţei o suverană linişte (teză spinozistă) ; 3) fericirea omenirii stă în viitor, în „societatea liberă“ bazată pe cooperare. Pesimismul este un fenomen de descompunere a societăţii burgheze şi o izbucnire ideologică a stărilor de nemulţumire. Împotriva acestei doctrine, din care exaltă o duhoare de cadavru, cum spune el, Dühring observă că nu răul din lume duce la pesimism, ci pesimismul întreţine răul, fiindcă el vatămă viaţa de la rădăcina ei (*Der Wert des Lebens,* p. 331, 339).

Fondatorul pesimismului filozofic este Arthur Schopenhauer. Se poate spune că pesimismul se confundă cu numele acestui gînditor de rasă, magician al stilului filozofic. Elveţianul Karl Joël vorbeşte aşa despre „mizantropul de la Frankfurt“ : „Cei care au trăit înaintea lui nu erau pesimiști consecvenți, iar cei care s-au numit, după el, pesimiști sînt spiritual fiii săi. A înțelege pe acești pesimiști fără Schopenhauer înseamnă a explica tulpina fără rădăcină“ (Joël, *Philosophenwege*, p. 201). Mi se pare o întreprindere menită a nu da rezultate pozitive încercarea de a interpreta geneza pesimismului schopenhauerian prin temperamentul morbid al autorului operei *Lumea ca voință și reprezentare*. Există desigur o tragică dizarmonie între voință și intelect în structura spirituală a filozofului, cum a relevat Joël. Dar același conflict între elementul pasional și elementul intelectual este caracteristica conștiinței lui Aug. Comte, gînditor optimist în proiectele sale de reformă a societății „occidentale“, conflict studiat de G. Dumas *(Psychologie des deux messies positivistes)* și J. Delvolvé (*Réflexions sur la pensée comtienne*, 1932). Caracterul specific al concepției lui Schopenhauer nu este „voluntarismul“ — termen care nu există la el —, adică identificarea realității absolute cu Voința împotriva tradiției occidentale raționaliste și intelectualiste, care culminează în Ideea lui Hegel. Voluntarismul are predecesori, unii chiar medievali, și se află oarecum în atmosfera energetistă, activistă a gîndirii moderne și mai ales în speculația postkantiană (Fichte), în speculația idealistă. Dacă realitatea în sine nu este cunoscută de inteligență, de rațiunea pură, cum susține Kant, nu cumva aceasta se datorează împrejurării că realitatea în sine (absolută) este irațională, alogică, oarecum oarbă, cum sînt pasiunile, impulsurile instinctive, într-un cuvînt — voința ? De ce a preferat Schopenhauer termenul de voință acelora mai corecte de sentiment, pasiune, impulsivitate ? Probabil pentru a fi mai aproape de mișcarea din lumea moartă. Dar tocmai în alegerea termenului de voință stă slăbiciunea incurabilă a filozofiei lui Schopenhauer. Lipsește termenul mediu nu numai pentru a lega voința omului cu simpla mișcare a lumii moarte, dar și pentru a subordona toată viața afectivă voinței, ca și cum sentimentele, pasiunile ar rezulta din voință. În realitate, voința presupune existența prealabilă a sentimentului. Fără condiționarea ei de către contrastul practic al plăcerii și neplăcerii, voința nu se constituie. Alegerea termenului de voință pentru a desemna principiul lucrurilor este nefericită. Voința este un rezultat tîrziu, o sinteză superioară, nu o *archè*, un punct de plecare, un principiu.

Noutatea concepției pesimiste trebuie căutată în altă parte. Schopenhauer derivă pesimismul din însăși natura voinței, printr-o argumentare pe care o vom cunoaște îndată. Argumentarea ar trebui mai degrabă să ne surprindă, deoarece voința pledează pentru optimism și nicidecum pentru pesimism — noi voim numai aceea ce apare în lumina plăcerii, chiar dacă impulsul, dorința, la început pare o „neplăcere“, care, ca atare, nu este esențial legată de voință. Fără voință nu există ameliorare, progres, indiferent de impulsul pe care îl dă acțiunii neplăcerea, suferința. Este cunoscută în genere argumentarea voluntaristă a pesimismului, a cărui concluzie este „a trăi este a suferi“ (*op. cit.*, trad. Cantacuzène, vol. I, p. 496). Iată argumentarea simplistă a lui Schopenhauer. Voința are ca punct de plecare nevoia. Nevoia nesatisfăcută este suferință ; nevoia satisfăcută, fiind o plăcere negativă, adică o lipsă de durere, nu durează, ci este urmată de altă nevoie, mereu împiedicată într-un fel sau altul, mereu luptînd pentru a fi satisfăcută, deci mereu cauză de suferință. Nu există un termen final pentru aspirația voinței, pentru nevoie, așadar nu există o limită a suferinței (*ib.*, p. 495). „Ieșită din noaptea inconștienței pentru a se trezi la viață, voința se găsește transportată, ca individ, într-o lume fără margini și fără scop, printre nenumărați indivizi, toți plini de aspirații, de suferinți și de erori, iar după ce a străbătut un fel de vis copleșitor, ea aleargă să se scufunde în vechea inconștiență“ (*op. cit.*, vol. II, p. 868, începutul capitolului XLVI).

Dacă dorința nu renaște din propria ei sațietate, ne pîndește un alt rău — golul, urîtul, plictiseala. Durerea este dorință; plictiseala este lipsa de dorințe, deci o altă durere. Viața pendulează între dorință și lipsă de dorință sau plictiseală; viața pendulează între două feluri de dureri, dintre care plictiseala este poate mai greu de îndurat. „Dorința este prin natura sa durere; împlinirea ei aduce foarte repede sațietatea; scopul nu era decît un miraj; posesia îi răpește orice farmec: dorința, nevoia se prezintă din nou sub o formă nouă; în caz contrar, este neantul, vidul, este plictiseala care vine, contra căreia lupta este tot așa de grea ca și contra mizeriei“ (*op. cit.*, vol. I, p. 501). Viața cea mai fericită stă în intervale, nici prea lungi, nici prea scurte, de dorințe satisfăcute. Bucuriile cele mai pure ale cunoștinței științifice și ale contemplării artistice presupun dispoziții „extrem de rare“, iar privilegiații acestor bucurii le gustă ca un „vis fugitiv“ încadrat de suferințe. Căci inteligența și sensibilitatea delicată sînt susceptibile de o suferință mai vie decît aceea resimțită de spiritele mediocre. Concluzia este că viața se reduce la o succesiune de iluzii (de fericiri efemere) și deziluzii, dată anume pentru a ne convinge că ea nu este demnă de năzuințele, de activitatea și luptele noastre, că toate bunurile sînt zădărnicie, că „lumea este în toate privințele insolvabilă și viața este o afacere care nu acoperă cheltuielile“ (*op cit.*, vol. II, p. 870). În specia umană, care este cea mai înaltă treaptă de „obiectivare a voinței“, dar și începutul regresiunii, voința conștientă, individualizată, se îndreaptă spre negarea de sine prin ascetism. Era de așteptat ca Schopenhauer să aprecieze cu severitate optimismul. „De altfel, trebuie să declar că *optimismul,* dacă nu este o vorbă nechibzuită a unor oameni, al căror plat creier nu adăpostește decît cuvinte, mi se pare o părere nu numai absurdă, ci în adevăr nelegiuită, căci ea constituie o amară batjocură față de suferințele fără număr ale omenirii“ (*ib.*, p. 521).

După sumara expunere a pesimismului lui Schopenhauer, înșirăm cîteva observații critice asupra următoarelor puncte reliefate ale doctrinei: a) voința (dorința) este insațiabilă, este durere, este oarbă; b) plăcerea este negativă; c) semnificația adevărată a plictiselii.

a) Dorința este nesăturată, ea înviază necontenit, este „setea“ nepotolită de care vorbește budismul; este asemenea lupoaicei de la intrarea în Infern, de care vorbește Dante în *Cîntul I:* „Fiara cu nesățioasă poftă, iar după ce mănîncă, mai nemîncată e ca la început“. Pesimismul răstălmăcește în sens negativ o calitate a vieții — dorința, năzuința sub imboldul nevoii, voința. Resortul voinței este semnul vitalității, al afirmării de sine. Este o fericire că izvoarele activității nu seacă niciodată, cît timp trăim, că aspirăm necontenit, că deci mereu se împrospătează și se înviorează interesul pentru sarcinile vieții. Nu orice dorință implică o neplăcere, ci numai dorința care se lovește de obstacole de netrecut prin efort. „Tendința care are drumul deschis este plăcerea“ (Th. Ribot, *Problèmes de psychologie affective*, 1910, p. 145). Același autor respinge orice antiteză a plăcerii și durerii, care ar putea consacra prioritatea durerii. „Plăcerea este eflorescența stării normale“ (*ib.*, p. 138). Așa se explică de ce plăcerea nu are variații prea mari și uneori nu este observată, în timp ce durerea are nenumărate fețe, are o „istorie bogată“. Viața individuală fericită, ca și viața popoarelor fericite nu are istorie. Însă plăcerea nu adoarme ; învierea dorințelor face plăcerea să fie vigilentă. Omului îi place să găsească, să guste spectacolul vieții, dar îi place să și caute, să descopere spectacolul. Curiozitatea lui este viața lui. Ce ar însemna viața fără aspirații și dorințe ? Mai departe, este oare dorința, prin ea însăși, o durere, o suferință ? Dorința, a cărei satisfacere întîrzie prea mult, poate deveni o jenă penibilă, dar nu devine niciodată durere. De obicei însă apariția dorinței este însoțită de o anticipație a plăcerii, de o dulce așteptare, pe care un suflet delicat preferă să o prelungească, nu să o scurteze printr-o satisfacere brutală. Anticipația adesea apare mai atrăgătoare decît realizarea. Pesimistul vorbește de fericire ca de o iluzie, urmată de o deziluzie. Iluzia stă în anticipație, deziluzia în satisfacere, în realizare. O plăcere anticipată nu este însă o iluzie, ci o realitate. iar deziluzia urmează satisfacerii, dacă imaginația a intensificat anormal așteptarea, anticipația. Dar chiar după dezamăgirea unei așteptări exagerate rămîne amintirea marii plăceri. Disciplina dorinței situează viața în cadrul posibilului și al renunțării. Cine așteaptă de la cunoștință „adevărul absolut“ sau de la viață „împlinirea tuturor dorințelor“, cum sună urarea populară, a pierdut dreptul de a se plînge că este un dezamăgit. În genere, stă în natura dorinței de a găsi o satisfacere. În orice caz, cauza principală a nemulțumirii sînt obstacolele prea mari în calea satisfacerii dorințelor, nu este o sete nepotolită, chinuitoare, care este o manifestare patologică, cum sînt dipsomania, bulimia, morfinomania, erotomania etc. Fericirea stă în a satisface regulat și cu măsură dorințele, trebuințele, care în condiții normale au măsura în ele însele. În sfîrșit, voința ca atare nu este oarbă, ci actul cel mai conștient al omului, avînd totdeauna drept scop plăcerea, niciodată durerea. Impulsul este desigur „orb“, deși scopul lui apare conștiinței ; este orb în sensul că resorturile lui scapă în bună parte conștiinței. Însă viața ca „organizare“ reduce pe cît poate dorințele nepotrivite vieții normale.

b) Propoziția pesimistă că plăcerea este o negație, o încetare sau privație trecătoare de durere este tot așa de fără conținut ca și afirmația optimistă corespunzătoare că nefericirea sau durerea este o lipsă de plăcere, o negație a bucuriei, o privațiune de fericire. Plăcerea este tot atît de pozitivă ca și durerea. În genere, plăcerea care urmează încetării unei dureri este mult mai mare decît durerea ce urmează încetării unei plăceri. Este aici un indiciu că plăcerea este starea normală, iar neplăcerea starea anormală. De asemenea, s-a exagerat necesitatea contrastării în gustarea plăcerii și neplăcerii. Există plăceri care nu sînt precedate de neplăceri și neplăceri care nu sînt precedate de plăceri. Este adevărat, contrastul este o lege psihologică favorabilă intensificării stărilor afective. Dar nu este o lege a cărei prezență este universală. În banalitatea cotidiană o veste tristă sau veselă nu este precedată de o stare afectivă contrară, și totuși este viu resimțită. „Mi se pare că plăcerea ar fi totdeauna plăcere, totdeauna estimabilă și de dorit chiar dacă nu ar exista nici o suferință“ (J. Sully, *Le pessimisme,* p. 248).

c) În felul cum exagerează rolul plictiselii, pesimismul păcătuiește încă și mai mult împotriva experienței. Plictiseala nu este absența de dorință, golul ce urmează dorinței satisfăcute, ci ia naștere din senzația unui preaplin, a unei pletore de dorințe care nu se pot cheltui în satisfacții și activități. Impresia de urît sau de gol exprimă curgerea timpului în care nu se petrece nimic în stare să descarce, să ușureze preaplinul de dorințe. Urîtul, plictiseala este nevoia de schimbare, de senzație, de afecțiune, de activitate ; urîtul exprimă o insuficiență de impresii, de excitații sau o excitație monotonă. Cine s-a obișnuit cu o variație de impresii și activități va resimți plictiseala mai mult decît cel ce trăiește în monotonie. Dar există o monotonie de excitații externe și o monotonie internă, de gîndire. O viață spirituală intensă se conciliază cu o „viață monotonă“, cu lipsa de agitație, cu renunțarea la „distracții“ sau „noutăți“. Plictiseala ca suferință produsă de golul timpului, de lipsă de impresii este excepțională. Este o situație impusă de împrejurări oamenilor ce trăiesc izolați, o situație cu care se poate lupta. Apoi, plictiseala este legată de imaginație, de capacitatea de a imagina plăceri posibile. Este probabil că animalele nu suferă de plictiseală, cum suferă de foame, sete etc. Plictiseala este numai figurat o „foame spirituală“, cum o numește filozoful austriac Adolf Stöhr *(Psychologie,* ed. a II-a, 1922, p. 168).

Eduard von Hartmann a modificat pesimismul schopenhauerian în trei puncte esențiale : a) voința nu este oarbă ; b) de aceea, lumea noastră nu este cea mai rea cu putință ; c) pesimismul trebuie să fie fundat pe experiență.

a) În timp ce Schopenhauer separă strict voința, ca esență a lumii, de reprezentare, care este un fenomen, un produs secundar al voinței, Hartmann le unește intim, înzestrînd reprezentarea cu atributul realității absolute. Lumea în sine este nu numai voință, dar și reprezentare, idee. Cum voința este infinită, iar ideea finită, ideea este la început inconștientă, semn al subordonării, și abia la sfîrșit, prin emanciparea de voință, devine conștientă. De aceea, esența lumii este Inconștientul. Hartmann, acordînd reprezentării, ideii realitate în sine, poate explica mai bine decît Schopenhauer ordinea finalistă din lume, mai ales din lumea organică.

b) Hartmann, care ține să integreze sintetic factori contrari, integrează în pesimism și optimismul lui Leibniz. Lumea noastră nu este cea mai rea cu putință, ci cea mai bună din toate lumile rele. Lumea noastră este rea, dar cea mai puțin rea și ca atare este relativ bună. Lumea ar fi cea mai rea cu putință dacă scopul ei ar fi răul, iar mijloacele în vederea acestui scop ar fi cu totul nepotrivite. Răul însuși are o finalitate, urmărește un scop. În adevăr, răul izvorăște din egoism, egoismul iese din individualizare, iar individualizarea produce ca scop suprem al ei conștiința, ideea prin care se va mîntui lumea. Originea lumii se datorează unui act iraţional al voinţei care predomină. Lumea a început fără consimţămîntul raţiunii, Ideii. Sfîrşitul acestei lumi rele este actul suprem al raţiunii emancipate de voinţă. Cum raţiunea realizează emanciparea ei în cultura omului, în opera inteligenţei, a conştiinţei clare, cultura nu aduce un spor de fericire, cum credea Dühring, ci un spor crescînd de suferinţă, căreia îi va pune capăt hotărîrea omenirii, într-un consens unanim, de a se sinucide. Viitorul va aduce mîntuirea lumii, a universului prin negarea în omenire a voinţei de a trăi, printr-un act de sinucidere cosmică.

c) Scopul lui Hartmann a fost să fundeze inductiv metafizica, deci să justifice pesimismul prin experienţă şi astfel să constituie un pesimism ştiinţific. Justificarea empirică a pesimismului constă în compararea coeficientului de plăcere şi de neplăcere al stărilor şi situaţiilor omeneşti, un bilanţ, o statistică a pozitivului şi negativului, un calcul hedonist al tuturor afectelor şi condiţiilor umane. Rezultatul este constatarea, pretins ştiinţific-experimentală, că neplăcerea predomină asupra plăcerii. Acest bilanţ va fi examinat mai jos ; el este centrul disputei : domină plăcerea sau neplăcerea ?

După scurta introducere critic-istorică în dualismul optimism-pesimism, introducere din care se constată că gîndirea a oscilat între două recesivităţi (a durerii sau a plăcerii), reluăm problema pe baza experienţei psihologice de care dispunem acum. Experienţa pledează pentru două fapte elementare : a) Viaţa este o împletire de plăcere şi neplăcere, de fericire şi nefericire, de bucurie şi suferinţă. Amîndouă sînt incrustate în viaţă şi dezbaterea nu priveşte dispariţia unui factor sau altul, ci precumpănirea unuia sau altuia şi posibilitatea de reducere sau de micşorare prin luptă a factorului durere, căci pînă acum nimeni n-a luptat intenţionat şi sistematic pentru a micşora factorul bucurie sau fericire. b) Plăcerea şi neplăcerea sînt distribuite inegal — nu toţi oamenii suportă aceleaşi dureri şi nu toţi gustă aceleaşi bucurii. Inegalitatea hedonistă este una din manifestările inegalităţii naturale, pentru a nu vorbi şi de inegalităţile sociale mai mult sau ma puţin artificiale — inegalitatea de sănătate, de putere, de capacitate intelectuală, de receptivitate sensibilă. Constatarea inegalităţii este importantă. Dacă se constată că sînt unii privilegiaţi care trec prin viaţă cu un excedent de fericire, teza pesimistă este serios zdruncinată. Această constatare nu este anulată de afirmaţia pesimistă că este de ajuns o singură suferinţă, un singur rău pentru a anula optimismul şi a face să triumfe pesimismul. Căci, după aprecierea lui Petrarca, oricîte fericiri ne-ar copleşi, ele nu pot compensa o suferinţă — *mille piacer' non vagliono un torménto*. Chiar dacă, exclamă Schopenhauer, mii şi mii de indivizi trăiesc în fericire şi calm, aceasta nu poate anula chinurile şi anxietăţile ucigătoare ale unei singure creaturi umane (*op. cit.*, vol. II, p. 873-874).

Riposta pesimistă nu are semnificaţia majoră a constatării optimiste — existenţa unor fericiţi înclină balanţa spre optimism, iar existenţa unui mare nefericit nu trage balanţa spre polul negativ. Dreapta constatare a pesimistului are o altă semnificaţie ; ea va fi cercetată cînd vom examina şi cîntări pentru sau contra predominării suferinţei. Ecoul profund şi grav al unei singure mari suferinţe nu zdruncină optimismul, ci îi imprimă caracterul tragic. Durerea nu domină prin cantitatea ei masivă, ci prin rezonanța ei, prin pătrunderea ei pînă în straturile cele mai adînci ale persoanei, fără să poată totuși zdruncina încrederea în fericire. Recesivitatea durerii nu exclude puterea ei de rezonanță, valoarea ei pentru viață. P. Mantegazza exprimă exact semnificația durerii, recesivitatea ei inevitabilă. „Durerea este atît de inerentă omului, încît este foarte greu de a găsi altceva tot așa de intim legat de toate fenomenele vieții individuale și de toate problemele sociale. În fiecare clipă, de la naștere pînă la moarte, o simțim în coasta noastră ca o dușmană, iar în ceasurile de meditație ea se ridică înaintea noastră ca o eroare a naturii sau ca o greșeală a omului. Impalpabilă ca aerul, infinită ca spațiul, supărătoare ca plictiseala, durerea intră în toate faptele vieții, înspăimîntă pe lași și încurajează pe cei tari pentru luptele supreme ; problemă încîlcită pentru fiziolog, mister de nepătruns pentru filozof, subiect de speculație pentru mîrșav, sfătuitoare de milă pentru cel drept, chiar pentru toți“ (Paul Mantegazza, *Physiologie de la douleur,* 1888, p. 1—2).

Se identifică adesea durerea cu răul, plăcerea cu binele. Răul este un cuvînt consacrat de religii, ca și de simțul comun, de rațiunea publică. El trezește un ecou prelungit în adîncul conștiințelor. Pe patul morții, Ch. Renouvier „se felicită de a nu fi făcut tot răul pe care ar fi putut să-l facă“ *(Entretiens,* p. 5). Am cunoscut echivocurile termenilor de bine și de rău. Echivocul stăruie și aici. Nu putem spune că ceea ce obiectiv se prezintă ca rău este totdeauna subiectiv o suferință (Müller-Lyer, *Soziologie der Leiden,* p. 12). Rămîne valabil că răul este principiul distrugerii și binele acela al conservării și dezvoltării, dar nu putem spune același lucru despre durere și plăcere. Nu orice durere distruge, este un rău. Durerea are sau poate avea o latură bună. L. Lavelle, care uneori este tentat să identifice durerea cu răul, știe totuși să le despartă *(Le mal et la souffrance,* 1940, p. 39-40). Dacă identificăm în mod absolut durerea, care bîntuie lumea, cu răul, totul este pierdut, conștiința este blocată, viața apare ca un blestem, ca o inexplicabilă ispășire. Durerea poate avea o față întoarsă spre binele omului. Esențial este ceea ce plămădește din ea voința. Desigur, nici plăcerea nu se identifică cu binele, dar pentru un alt motiv. Plăcerea este totdeauna dorită, voită ; durerea nu este niciodată dorită, voită, ci combătută. Chiar cînd ni se recomandă nu numai să suferim durerea, dar să și o acceptăm, durerea nu este voită, nu este un scop, ci, atunci cînd ne lovește independent de voință, ea este un mijloc pentru un scop superior. La plăcere se ține seama totdeauna de un alt punct de vedere, de obiectul sau conținutul plăcerii. Rezistența împotriva hedonismului, a teoriei care face din plăcere scopul vieții, se explică nu atît prin cultivarea plăcerii pentru plăcere, cît prin identificarea plăcerii cu plăcerea simțurilor, a „cărnii“, fiindcă aceasta este și cea mai răspîndită și cea mai intensă. Psihologic, tot ce este urmărit de om este învăluit sau impregnat de plăcere. Am văzut că însăși durerea și moartea pot deveni obiect de plăcere, de atracție, de refugiu. Omul, căzut în abjecție, găsește o stranie delectare în mizerie și în suferință. Dacă trebuie să păstrăm termenii de bine și rău, cu necesitate îi vom lega cu plăcerea și neplăcerea, sub rezerva că voința poate face din durere un bine și din plăcere un rău. Durerea și bucuria depind de reacția voinței față de ele, iar reacția voinței nu este străină de obiectul, de conținutul durerii sau bucuriei.

Tradiția filozofică vorbește de felurile de rele, care, pentru Leibniz (*Teodiceea*), sînt trei : 1) răul metafizic, legat de natura imperfectă și finită a tot ce este creat și de care Dumnezeu nu poate fi făcut răspunzător ; 2) răul fizic sau durerea ; 3) răul moral sau păcatul. Leibniz, ca un autentic speculativ raționalist, reduce cele două rede din urmă, care sînt fapte de experiență, la o vagă noțiune metafizică. În realitate, raportul dintre cele trei rele este invers. Răul metafizic este o umbră a celorlalte două rele și din cele două răul fizic este dominant, iar răul moral este recesiv. Răul moral este legat de ființa umană și exprimă conviețuirea „neumană“ cu oamenii. Pesimiștii obișnuiesc să sublinieze cruzimea și răutatea oamenilor unii față de alții. Fr. Paulsen face justa observație că opinia noastră despre oameni, încrederea sau neîncrederea față de ei se întemeiază pe puținii pe care — fatal — i-am cunoscut. Dacă cei cîțiva pe care ne-am rezemat ne trădează, sîntem înclinați să generalizăm, să devenim mizantropi, să blestemăm neamul omenesc (Fr. Paulsen, *Ethik*, vol. I, p. 299 și urm). Cei care ne-au lăsat notații și aprecieri pesimiste asupra naturii omenești au fost scriitori, oameni de lume, deci, ființe care au trăit în mediul susceptibil, iritabil al scriitorilor și cabotinilor, sau în mediul lipsit de scrupule al ariviștilor și intriganților. Adevărata viață de muncă și iubire pulsează în afara cercului strîmt al unei vieți artificiale și corupte.

Socotim că este mai indicat a lua drept punct de plecare problema valorii vieții, care include și pe aceea a binelui și a răului în viață. Reamintim că valoarea este un termen de relație, deci că el semnifică o relație între subiectul ce „valorifică“ sau trăiește valoarea și un obiect care *este* sau *are* o valoare. Substratul *subiectiv* al valorii este plăcerea, al „nonvalorii“ este durerea ; substratul *obiectiv* al valorii este o anumită structură a lumii și a vieții. Filozofia tradițională a consacrat, ca structură obiectivă a plăcerii și deci a viziunii optimiste, ideea de ordine, de armonie pe baza organizării finaliste, teleologice a lumii și vieții. Procesele lumii realizează scopuri și armonii superioare, divine, care de aceea sînt bune și aduc fericirea omului. Universul este construit în vederea omului și a unei fericite viețuiri a acestuia. Vom examina mai jos valoarea acestui finalism pentru explicarea fericirii și nefericirii și deci pentru fundarea optimismului și pesimismului. Chiar dacă nu am putea legitima teza ordinii finaliste și antropocentrice a lumii, optimismul rămîne intact, dacă se constată o ordine în lume, în loc de haos. Prezența factorilor generali, fundamentul necesității, garantează existența ordinii. Dacă ne mai reamintim că orice acțiune din lume presupune un individ schimbător, care este activ printr-o notă sau prin mai multe note ale lui, toate procesele din lume au o cauză generală și ca atare sînt necesare. Există în univers atîta haos cît există hazard sau intersecții de serii necesare independente. Dar problema optimism-pesimism nu are drept condiție obiectivă numai structura armonică, ordonată a universului și a vieții. Ea este tributară direct unui aspect special al ordinii : este viața omului în armonie cu universul, cu realitatea, cu „lumea“ ; este ea adaptată la condițiile în care este sortită să se desfășoare? Aici se află centrul obiectiv al răului și binelui, fundamentul ontologic al durerii și al plăcerii.

Vom cerceta pe rînd cele două aspecte ale pesimismului și optimismului : aspectul subiectiv al durerii și suferinței și aspectul ordinii sau haosului din lume, al teleologiei (finalismului) sau al disteleologiei (nefinalității) din lucruri și *mai ales din viața omului.* În ambele cazuri ne preocupă posibilitatea de a funda noul dualism recesiv.

F. Müller-Lyer se miră că omul a cercetat natura în cele mai mici amănunte, că el a descoperit sute de mii de specii de animale și plante, că s-au înregistrat miriade de stele îndepărtate, dar că el n-a creat o știință care să cerceteze problema practică centrală — „suferințele și relele care ne înconjoară“ (*Soziologie der Leiden,* p. 3). El își ia angajamentul îndrăzneț să clasifice toate durerile, așa încît să nu-i scape nici una. „Dimpotrivă, cred că chiar de acum pot să cunosc și să enumăr complet formele fundamentale ale suferințelor“ (*ib.*, p. 15). El descoperă trei mari grupe avînd în total zece genuri : 1) durerile ce privesc individul ca atare, suferințele *ontonomice* (cele mai însemnate au sau cauze interne, așa-numitele *atipii,* sau cauze externe, mediul, așa-numitele *milioze);* 2) grupa următoare de suferințe numită *geneonomică* are drept cauză viața sexuală și a familiei, cele mai multe fiind bine cunoscute în literatura modernă ; 3) în sfîrșit, grupa suferințelor *demonomice* are originea în viața socială (*demos* = popor, societate). Din clasificarea lui Müller-Lyer se constată că din cele trei grupe de suferințe, două se raportează direct sau indirect la semenii noștri. Pe bună dreptate, oricît de ciudat ar părea, durerile pricinuite de semenii noștri au o mai adîncă rezonanță decît cele produse de natură, cum recunoaște bunăoară Eug. Dühring. Jignirile materiale și morale ale oamenilor sînt mai greu de îndurat decît jignirile întregii, imensei lumi fizice, materiale. „Toate deformațiile naturii, toate bolile și toate lipsurile ne apar ca rele suportabile în comparație cu grozăvia durerii cu care omul pedepsește pe om prin brutalitate și dușmănie, prin necredință și persecuție, prin ofensare și nedreptate“ (Dühring, *Wert des Lebens,* ed. a VI-a, 1902, p. 113-114).

Concluzia la care ajunge Müller-Lyer stă în formularea a două propoziții fundamentale ale patologiei sociale : a) toate suferințele ascultă de legi ; b) aproape toate bolile individuale sînt boli ale organismului social. De aici urmează că arma cea mai eficace în lupta împotriva suferințelor și relelor este munca în comun, organizată social, *sinergică.* Ch. Renouvier, care a pus în centrul reflecțiilor sale de o viață întreagă problema răului, spunea pe patul de moarte elevului său Prat : „E nevoie de o soluționare a problemei. Nu trebuie să trișăm cu durerea“ (*Entretiens,* p. 96). Pare ciudat — deși în realitate nu este, cum vom vedea — că reflecția n-a acordat aceeași atenție plăcerii. Psihologia constată că bibliografia plăcerii este pe atît de săracă, pe cît este de bogată aceea a durerii, poate fiindcă plăcerea nu poate fi provocată și dozată în laborator, adică intensificată și micșorată după voie. Mulți susțin că ea este mai difuză și mai vagă decît durerea (Dumas, *Traité de psychologie,* I, p. 419). De asemenea, psihologia nu este dispusă a stabili o simetrie între plăcere și durere, ca și cum ar fi două dimensiuni ale emotivității, fără nici o legătură între ele. Psihologii Beaunis și Ribot au arătat ușurința cu care se trece de la plăcere la durere și invers. O neplăcere prin repetiție ajunge să fie plăcută, iar plăcerea dusă la exces și prelungită se transformă în neplăcere și dezgust (Ribot, *Psychologie des sentiments,* p. 56). Același Ribot precizează că nu însăși plăcerea se transformă în durere și invers, ci condițiile ce produc plăcerea sînt înlocuite cu condițiile durerii. Un psiholog mai recent, G. Dumas, observă pe bună dreptate că trebuie să deosebim între plăcere și durere, de o parte, și agreabil, dezagreabil sau penibil, de altă parte. Domeniul agreabilului este mai întins decît acela al plăcerii, deoarece plăcerea este desigur și agreabilă, dar multe senzații sînt agreabile fără să fie plăcute. „Trebuie să ne ferim de a confunda caracterul dezagreabil al unei senzații și durerea ; o culoare, un sunet, un gust, un miros pot fi dezagreabile, ele nu sînt niciodată, propriu-zis, dureroase“ (*Traité de psychologie,* I, p. 388).

Este clasică deosebirea dintre plăcerile și durerile sensibile, de o parte, și plăcerile și durerile morale sau psihogene, de altă parte (bucurie, tristețe, fericire, nefericire, suferință, nenorocire). Ce pot avea în comun o durere produsă de o înțepătură și tristețea cauzată de un mare insucces în viață ? Totuși, psihologia ne-a obișnuit să facem abstracție de obiectul afectelor, care, în adevăr, aici variază considerabil, și să privim neplăcerea ca și plăcerea ca atare. „Deși opinia comună stabilește o separație între plăcerile senzoriale și plăcerile spirituale, această deosebire este pur practică. Plăcerea, ca stare afectivă, rămîne totdeauna identică cu sine ; numeroasele ei varietăți nu sînt determinate decît de starea intelectuală care o suscită : senzație, imagine, concept“ (Ribot, *Psychol. des sentiments,* p. 55). De aceeași părere este și G. Dumas, care a cercetat îndeosebi plăcerile și neplăcerile morale. „Elementul dezagreabil rămîne același, fie că se asociază cu senzații, cu imagini, cu idei abstracte, fie că se leagă de jena unei funcții organice, ca vederea, sau de jena unei funcții mintale“ (*Traité,* I, p. 464—465). Este reală totuși o distincție, deși ea a fost uneori contestată. Prof. dr. Martius a făcut deosebirea dintre „dureri legitime“ și „dureri nelegitime“. „Durerea legitimă are ca supoziție o excitație anormală, cea nelegitimă o excitabilitate anormală“ (*Der Schmerz,* 1898, p. 23). Medicii Ferd. Sauerbruck și Hans Wenke au contestat deosebirea, afirmînd că toate durerile sînt legitime (*Wesen und Bedeutung des Schmerzes,* 1937, p. 66). Este totuși o deosebire reală între durerea provocată de înțepătura unei epiderme normale — o durere de o clipă — și durerea produsă de inflamația unui nerv al dinților sau de durerea pricinuită de un abces și în genere de o boală. Chirurgul francez René Leriche, care a studiat chirurgia durerii, face distincția dintre durerea normală, trecătoare, și durerea anormală, durerea-boală, persistentă. „Așa încît, durerea-boală trebuie, pînă la o mai adîncă informație, să fie considerată ca un accident care evoluează împotriva legilor senzației normale, luînd naștere în afara receptorilor sensibilității, neistovindu-se niciodată, exagerîndu-se cu timpul mai degrabă decît să se uzeze“ (*Encyclopédie française,* vol. VI, p. 6.38—8).

Fenomenul durerii a ridicat o problemă de ordin experimental, anume dacă există în epidermă și în genere în organism receptori speciali pentru durere, cum susține von Frey, sau dacă durerea este legată de excitarea intensivă a tuturor nervilor, deci dacă durerea însoțește orice senzație, care prin însumare de excitații devine excesivă. G. Dumas înclină spre concilierea celor două teze : durerea poate fi determinată și de o excitație generală, ca și de excitarea normală a unor terminații dolorifere în epidermă (*op. cit.*, I, p. 418). O altă problemă pusă în discuție este dacă durerea fizică este o senzație sau un sentiment. Psihologul berlinez Carl Stumpf, pe urmele lui Franz Brentano, vorbește de durere ca de o senzație în care intră sentimentul ca component *(Gefühlsempfindung)*. Fr. Sauerbruck crede că soluția completă cere ca durerea să fie considerată ca o clasă specială de senzație, care în genere este însoțită de sentiment. În durere există un component fizic și unul psihic, care sînt strîns legați, dar care pot fi despărțiți — dispare senzația, dar rămîne durerea. De aceea, trebuie să deosebim între gradul de *sensibilitate pentru durere,* care este componentul fizic, și gradul de *receptivitate* pentru durere, care rezidă pe starea psihică generală a omului (*op. cit.*, p. 60). De asemenea, Sauerbruck și Wenke relevă legătura pe care o are durerea cu întreaga personalitate a omului ; ea pornește de la sistemul vegetativ, visceral, și se ridică peste sfera animalică a purei sensibilități pînă la sfera spirituală și astfel silește conștiința să voiască, să ia atitudine sau să suporte pasiv. Aceeași opinie, cu o motivare diferită, susține Louis Lavelle. „În durere recunosc, în chiar punctul unde ea mă atinge, prezența eului meu real, acolo unde el ia rădăcină în existență, în viață“ (*Le mal et la souffrance*, p. 84). Cine face pe altul să sufere își asigură asupra aceluia o supremație, superioară poate aceleia pe care i-ar da-o uciderea, și are sentimentul că a pătruns pînă în adăpostul cel mai ascuns al celui ce suferă. Prin durere, conștiința este obligată să mărturisească dominarea celui ce o face să sufere, să concedă că este la discreția omului crud și neîndurat. S-a recunoscut de mulți că, în timp ce fericirea ne face să ne uităm pe noi înșine și să ne îndepărtăm de noi, durerea ne readuce la noi înșine, ne face singuri, ne izolează în existența unui eu privilegiat și unic. Tot Lavelle, care accentuează capacitatea de izolare, de solitudine a durerii, relevă și celălalt atribut, acela de a ne pune în legătură cu lumea, acela de comuniune. De aceea, prin ființele ce iubim mai mult, noi încercăm cele mai multe suferințe, ca și cele mai mari bucurii (*op. cit.*, p. 118). În realitate, nu izolarea sau solitudinea este primară în durere, ci dimpotrivă legătura inevitabilă cu lumea. Durerea dezvăluie realitatea, lumea cu rezistențele, obstacolele și loviturile ei, iar retragerea în eu este încercarea disperată de a ne înstrăina de izvorul durerii, de a rupe legătura cu realitatea. Dacă lumea în care trăim ar fi un izvor neîncetat de dureri și suferințe, ruperea de această lume prin procedee spirituale și idealiste sau printr-un act de sinucidere ar fi singura soluție. Plăcerea și bucuria ne dezvăluie realitatea încă mai deplin decît durerea, fiindcă, departe de a rupe cu realitatea, întreține neîntrerupt un contact cu ea. Apologia durerii este apologia indirectă a irealității, chiar dacă irealul primește numele atrăgător de solitudine și spiritualitate. Epoca noastră — poate nu fără îndreptățire — acordă durerii privilegii în sine nemeritate. Ceea ce Max Scheler numește „trădarea bucuriei“, ca manifestare a spiritului prusac la Frederic II și Kant, amîndoi adversari ai eudemonismului, a devenit un loc comun, un romantism al suferinței ca înaltă distincție morală. Scriitorul german Ernst Jünger crede că viața este un lung lanț de încercări, în care durerea este încercarea principală și cea mai puternică. Durerea este excepțional de bogată în învățăminte și probleme. „Durerea face parte din acele chei cu care deschidem nu numai ceea ce ne este mai lăuntric, ci totodată lumea“ (*Blätter und Steine*, 1942, p. 154). Dacă ajungem pînă la punctul în care omul este la nivelul durerii și superior ei, am ajuns la izvoarele puterii lui și a secretului ce se ascunde înapoia rolului său dominator. „Spune-mi care este raportul tău cu durerea și-ți voi spune cine ești“ (*ib.*, p. 155).

Noi care ținem să arătăm caracterul dominant al fericirii (plăcerii) am vorbit totuși pînă aici de durere, ca și cum ea ar fi secretul și sensul lumii, ca și cum ea ar fi stăpînă. Avem de acum sarcina să învederăm că optimismul tragic, fundat pe recesivitatea durerii, nu ezită a releva presiunea imensă a durerii asupra vieții. Cu toată această presiune, care pare o justificare a pesimismului, fericirea are ultimul cuvînt. Durerea, fie tăcută, fie zgomotoasă, se măsoară cu bucuria, o încercuiește, pare că a pus-o la pămînt. Dar bucuria ridică din nou capul, căci în ochii celui ce suferă licărește nestinsă flacăra speranței. Durerea amenință cu distrugerea valorilor noastre — distrugerea este esența răului — și ne face să ne îndoim de viață și de valorile ei, dar în ciuda greutăților de a construi fericirea, binele este sigur de supremația sa, fiindcă în ascuns și fără voie răul lucrează împotriva sa și pentru bine. Viața este bipolară : este bine și rău. Răul este etern, dar eternă este și relația lui recesivă față de bine. Afirmațiile acestea par o mărturisire de credință optimistă, care demult nu mai este în gustul timpului. Se pleacă urechea spre accentele triste, care se pare că aduc o mîngîiere celui ce suferă, fiindcă îi arată că suferă nu numai el, ci suferința este esența lumii. Omului îi place să vorbească nu numai despre suferințele și bolile sale, dar să și audă de suferințele și grelele încercări ale celorlalți. Bucuria celorlalți îi apare o provocare și se teme ca bucuria sa, prea trîmbițată, să nu trezească invidia celorlalți. A rămas pînă astăzi în sufletul nostru, din vechea concepție teologică a grecilor, [faptul că] zeii sînt geloși pe oamenii fericiți și în cele din urmă îi prăvălesc în chinuri și în moarte. Ni se impune dar o ultimă explicație cu pesimismul, care pretinde că poate dovedi experimental caracterul dominant al durerii. Reprezentantul tipic al pesimismului „inductiv“ este Eduard von Hartmann.

Argumentarea lui Hartmann în favoarea pesimismului se fundează pe un cerc vicios : fericirea pare a avea un rol dominant în viață fiindcă ea își are izvorul într-o iluzie, iar această iluzie decurge din esența voluntaristă a lucrurilor. Voința irațională, care este principalul component al Inconștientului, este motorul instinctelor care ne leagă de viață ; ea produce în noi iluzia vitală a fericirii ca scop al vieții. Noi nu ținem la viață fiindcă sîntem fericiți, ci sîntem fericiți fiindcă ținem la viață sub impulsul irațional al Inconștientului. În pofida experiențelor dureroase ale vieții, speranța ne dă puteri noi de a trăi, ne orbește, ne face să uităm durerile și să avem încredere în posibilitatea fericirii. Cercul vicios aici este justificarea pesimismului prin pesimismul însuși, care face din fericire o iluzionare produsă de Inconștient.

Pe om nu-l interesează dacă fericirea este o iluzie; el se mulțumește cu prezența ei transfigurantă. Această prezență pesimismul o recunoaște, încercînd numai să o subtilizeze prin degradarea ei în iluzie. Hartmann cunoaște „trei stadii ale iluziei vitale“: primul stadiu este credința că fericirea poate fi atinsă pe Pămînt, *în prezent*; al doilea stadiu așază fericirea în altă lume; al treilea stadiu o așează în viitor (Hartmann nu dă nici o importanță credinței foarte răspîndită la cei vechi că fericirea a existat odată într-un vag și îndepărtat trecut, într-o „epocă de aur“). Vom cerceta cele trei stadii, acordînd primului stadiu o dezvoltare mai mare nu numai din cauza semnificației lui intrinsece — e vorba de fericirea de aici și acum —, dar și pentru că Hartmann cercetează valoarea de plăcere sau durere a tuturor emoțiilor și condițiilor umane, urmărind să încheie un bilanț al vieții în favoarea durerii.

Prima iluzie — fericirea poate fi atinsă în prezent, în viața pămîntească — este spulberată de constatarea că predomină suferința. 1) Există afecte ce nu produc decît neplăcere (ura, invidia, regretul, remușcarea etc.). 2) Există afecte ce nu trec de punctul zero al indiferenței atunci cînd le avem (sănătatea, tinerețea, prietenia, sociabilitatea), ci încep a fi apreciate cînd nu le mai avem, deci cînd ne stăpînește suferința. Tinerețea desigur are putința de a gusta fericirea, îi este foame de viață, dar la ce folosește foamea dacă nu are ce mînca? Iar munca este un chin, cum se constată în nevoia repausului. Să ne mulțumim cu puțin? Dar o asemenea fericire ne apropie de neant. 3) Există afecte a căror valoare se judecă după scopul ce ele urmăresc — dorința de cîștig, de putere, de onoruri, chiar prietenia și sociabilitatea. Dacă aceste afecte sînt urmărite numai de dragul lor, ele ne apar ca iluzorii, ca înșelătoare, fiindcă ele nu pot fi satisfăcute în cadrul spațiului vital decît prin strădanii și suferințe. Credem că simbolul averii, puterii și onorurilor, banul, este o baghetă magică prin care ne procurăm toate plăcerile. Chiar dacă fericirea procurată de ban nu este o iluzie, cîți posedă strictul necesar pentru întreținerea vieții? Puținii bogați duc o viață de lux, care este sau inactivă, chinuită de plictiseală (notăm că înainte munca era proclamată ca izvor de suferință!), sau un șir de distracții insațiabile și istovitoare prin falsul lor rafinament. Ambiția, dorul de glorii, onoruri și avere sînt un izvor nesecat de suferințe. Cine nu se plînge că nu este prețuit de ajuns potrivit meritelor sale? Pentru a ajunge la o „situație“ cîtă trudă, cîte silințe, cîte decepții și cîtă umilință! Odată consolidată „situația“, menținerea în ea nu mai este simțită ca o satisfacție (această minunată euforie latentă nu este oare marele argument al optimismului?), dar pierderea apare ca o catastrofă. 4) Există afecte recunoscute ca un rău, dar sînt acceptate voluntar pentru a evita un rău și mai mare — munca (împotriva plictiselii), căsătoria etc. 5) Imoralitatea, care izvorăște din egoism, produce mai multă durere victimei decît satirfacție beneficiarului. Schopenhauer, înaintea lui Hartmann, ne îndemna să comparăm plăcerea tigrului ce sfîșie o gazelă cu suferința acesteia. De aceea, cu cît crește în lume imoralitatea, cu atît crește suferința. 6) Există afecte în care plăcerea abia este mai mare decît durerea (plăcerea frumosului și a adevărului), dar și acestea la prea puțini. O atare plăcere este hărăzită, ca o compensație sau ca o recompensă, celor puțini, cu fire delicată, care în schimb trăiesc durerea mai profund decît ceilalţi. Apoi, cîţi din cei cu vocaţie pentru artă şi ştiinţă ajung să învingă greutăţile afirmării? Dar şi la acei care izbutesc să se afirme, cîte silinţe penibile pînă la cîştigarea tehnicii şi erudiţiei necesare! În sfîrşit, odată cîştigate aceste mijloace necesare, cîţi ajung să fie recunoscuţi şi recompensaţi după valoarea lor? Turma diletanţilor şi a profitorilor corupe gustul şi descurajează pe cei serioşi. Poate din cauza suferinţelor legate de frumos şi de adevăr este preferabilă viaţa celor simpli şi umili. 7) Cu toate decepţiile şi suferinţele care ne copleşesc, ţîşneşte în noi ca un izvor nesecat de fericire speranţa într-un viitor mai bun. Speranţa, cuvînt magic! N-ai fost, nu eşti fericit, dar vei fi fericit! Speranţa este caracteristica sufletului omenesc, ea salvează valoarea vieţii. Cînd însă din speranţă spulberată în altă speranţă spulberată ajungem la bătrîneţe, ne convingem în sfîrşit că fericirea nu este pentru noi, că speranţa este iluzia cea mai mare ce ne ţine în viaţă şi ne ajută să suportăm mizeriile. Bilanţul vieţii se încheie în defavoarea plăcerii cu exclamaţia: „totul este în zadar". Viaţa cea mai suportabilă este poate a primitivului şi poate a tînărului care se lasă tîrîţi de iluzii, care trăiesc fără griji şi nu se tem de moarte. În rezumat, datorită iluziilor insuflate de inconştient, aritmetica afectelor înclină balanţa spre plăcere. Pesimismul smulge vălul minciunii şi dezvăluie mizeriile vieţii. Constatăm aici încă o dată punctul vulnerabil al pesimismului. Hartmann, ca şi Schopenhauer, declară că fericirea este în realitate o iluzie, care totuşi este, ca orice fapt, o mare realitate, şi întemeiează prevalenţa suferinţei pe o teorie metafizică, sofisticată de imaginaţie. Asupra acestui punct esenţial vom reveni. Din experienţa vieţii, Hartmann extrage următoarele cinci legi: 1) oboseala nervilor şi obişnuinţa prin repetiţie fac să scadă plăcerea, dar sporesc durerea; 2) plăcerea care rezultă din încetarea suferinţei este mult mai redusă decît intensitatea durerii; 3) excitaţiile dureroase sînt mai uşor înregistrate decît excitaţiile plăcute; 4) durata neplăcerii este mai lungă, durata plăcerii este mai scurtă; 5) dată fiind o cantitate egală de plăcere şi neplăcere, sufletul înclină spre neplăcere, făcînd-o astfel excedentară.

Există o a şasea lege, care anulează pe cele cinci ale concepţiei pesimiste: fericirea este excedentară *implicit,* ca ceva de sine înţeles, în simplul fapt al existenţei şi al persistenţei în existenţă. Viaţa şi realitatea în genere sînt argumentul de fapt în favoarea optimismului, întocmai cum pentru cei vechi simpla mişcare respingea fără replică cea mai stringentă argumentare care nega posibilitatea mişcării.

Al doilea stadiu, care este un corectiv al primului, ne insuflă iluzia că fericirea poate fi dobîndită numai după moarte, într-o viaţă transcendentă. Iluzia aceasta este nervul religiilor şi al tuturor filozofiilor care cred că pot demonstra nemurirea individuală. Nemurirea individuală este o iluzie; după moarte persistă esenţa universală a Inconştientului, nu realizările lui individuale efemere. Hartmann trece cu vederea că aşezarea fericirii într-o altă lume veşnică este încă o dovadă a superiorităţii plăcerii, care se ascunde chiar în formele cele mai consecvente ale ascetismului, ale renunţării la plăcere. Plăcerea îmbracă toate deghizările, chiar şi aceea a pesimismului, care vede în cufundarea în nimic, în neant, o supremă voluptate. Căci nimicul, cît timp trăim, este în mintea noastră ceva ce consolează, este o fericire, iar cînd dispărem el este pentru noi adevărat nimic, care nu ne ține de cald. Neantul nu are sens decît în raport recesiv față de existență.

Al treilea stadiu al iluziei se definește prin căutarea fericirii dincolo de prezent, dar nu în altă lume, ci tot în lumea sensibilă, dar în viitor. Stadiul al treilea caracterizează spiritul modern, care crede în progres. Omul care a renunțat la fericirea proprie în prezent nu se retrage din luptă, savurînd în singurătate quietismul, ci ia parte la viața culturală și economică a timpului său în speranța unui viitor mai bun al omenirii. Acest stadiu este în întregime o iluzie — exclamă Hartmann. Totuși, și de această dată, pesimismul se dezice, fiindcă Hartmann așteaptă de la viitor salvarea omenirii ; desigur, nu printr-o fericire neavută pînă acum, ci printr-un act suprem de sinucidere în masă sub povara suferințelor. Valoarea de fericire a progresului lumii este nulă. Viitorul nu va aduce mai multă fericire, ci dimpotrivă mai multă suferință. Progresul creează noi nevoi, deci noi ocazii de suferință. Totuși, Hartmann nu neagă orice valoare progresului din lume și de aceea asociază pesimismul cu optimismul evoluționist, ceea ce nu este o asociere, ci o îngrădire a pesimismului. Lumea noastră are o valoare eudemonistă, pozitivă în ceea ce privește frumosul, binele, adevărul ; deci noi putem cunoaște progresiv realitatea, deși nu complet și adecvat ; de asemenea, putem gusta și aprecia ordinea estetică și finalistă a lumii. Deci Hartmann exceptează din pesimismul său arta, știința și morala. De asemenea, el recunoaște omenirii capacitatea unui progres cultural și chiar economic. Am văzut că el contestă însă că progresul omenirii a contribuit la sporirea fericirii ; dimpotrivă, progresul împuținează treptat fericirea și duce la dispariția ei. Omenirea este capabilă de progres în multe direcții, afară de aceea a fericirii. Ce sens are atunci progresul ? El constă într-un spor de conștiință, de luciditate. Progresul conștiinței rezultă tocmai din spulberarea iluziilor de fericire, merge paralel cu ea. S-a crezut că intensificarea conștiinței va aduce omului mai multă bucurie ; ea a dus la ruinarea tuturor iluziilor. Prin această luciditate culturală omul colaborează la mîntuirea lui Dumnezeu de suferință. „Inconștientul“ este pentru Hartmann divinul care suferă și tinde a se elibera de suferință. Eliberarea divinului de suferință izvorăște din emanciparea inteligenței în omenire, pînă atunci captiva voinței oarbe de a trăi. Omul este colaboratorul Dumnezeului îndurerat, iar colaborarea stă în progresul cultural, în dez-iluzionare, pe scurt în negarea voinței de a trăi, care iluzionează, cu ajutorul inteligenței lucide, care dez-iluzionează. Concepția iraționalistă că inteligența are funcția de a deziluziona, o funcție pur negativă, este împărtășită mai recent de H. Bergson : „Religia este o reacție defensivă a naturii impotriva reprezentării de către inteligență a morții inevitabile“ (*Les deux sources*, p. 137). Fericirea adevărată, durabilă, demnă se reazemă pe realități, nu pe iluzii. „Minciuna vitală“ nu promovează fericirea, dacă este cunoscută ca atare.

Demonstrarea empirică a pesimismului la Hartmann pe temeiul unui bilanț al plăcerilor și neplăcerilor, adică al comparării lor cantitative și numerice este o imposibilitate, deci o absurditate. Mai întîi, o comparare a plăcerilor și neplăcerilor este și rămîne neprecisă și are ceva meschin. Cum am putea cîntări toate plăcerile și neplăcerile unui individ și cu atît mai greu ale tuturor oamenilor ? Nu avem la îndemînă un criteriu obiectiv, independent de coeficientul personal de apreciere. Dar dificultatea cea mai mare stă în altă parte. Compararea încă ar fi posibilă dacă sentimentele comparate ar fi simultane, ceea ce este o imposibilitate reală chiar pentru o conștiință universală care ar îmbrățișa toate conștiințele individuale cu plăcerile și neplăcerile lor. Psihologic este greu a avea două plăceri simultane și este o imposibilitate a avea în același timp o plăcere și o neplăcere. Normal există numai o succesiune mai repede sau mai înceată de plăceri și neplăceri. Succesiunea însă nu numai că îngreuiază, dar face inutilă orice comparație. Un sentiment actual nu compensează un sentiment trecut, ci unul este indiferent celuilalt. Foamea nesatisfăcută de acum cîțiva ani sau chiar mai recent nu este compensată de masa copioasă de acum. De asemenea o fericire trecută nu poate fi compensată de o durere actuală. James Sully, care odinioară a publicat o valoroasă monografie asupra pesimismului (și inclusiv asupra optimismului), pronunțîndu-se pentru soluția moderată a meliorismului, se îndoiește, de asemenea, de reușita computației, a calculului de plăceri și neplăceri în ceea ce privește numărul și intensitatea lor. „Se pare deci că, în starea prezentă a cunoștințelor noastre, trebuie să părăsim încercarea de a măsura viața umană direct în funcție de plăceri și neplăceri izolate. Știința plăcerii și a condițiilor sale nu s-a constituit încă“ (J. Sully, *Le pessimisme*, p. 264). Totuși, Sully crede că putem înlocui zadarnica comparare a plăcerilor și neplăcerilor printr-o globală *fericire* care, cu toate încercările și necazurile, domină în viața celor mai mulți, dacă nu și a tuturor. Fericirea este determinată de doi factori : 1) ansamblul condițiilor *permanente*, fie externe (sănătate, sociabilitate, o avuție moderată), fie interne (cultura în toate formele ei), toate acestea în opoziție cu plăcerile izolate și trecătoare ; 2) ierarhizarea și organizarea condițiilor permanente de fericire prin inteligență și voință — fericirea stă în mîinile noastre, este opera omului, a voinței sale care va îndrepta atenția mai mult asupra aspectelor calde, însorite ale vieții decît asupra celor deprimante și chinuitoare. Buna administrare a fondului mintal se manifestă în voința de a se concentra asupra a ceea ce este pozitiv. Omul cu voință are o înclinare și o afinitate naturală spre plăcere. Spiritul energic, voluntar este în genere fericit. Fericirea este un act de încredere în realizarea ei. Goethe a dominat numai prin voință dispoziția sa spre latura întunecată a vieții. Sully știe că piedica principală în calea fericirii este tot o fericire, o fericire ciudată, aceea de a figura ca martir al existenței și al societății. De aceea, pesimismul măgulește pe om și face din el un „Prometeu înlănțuit“, un revoltat orgolios împotriva lui Zeus sau a Universului care l-a creat. Desigur, dorința de a purta coroana de martir nu este meschină. Ea a susținut pe marii asceți (*ib.*, p. 401). Dar cîți sînt pesimiști convinși ? Chiar cei convinși, acei care nu fac din pesimism o poză, au fost oameni care au trăit ca și optimiștii. Schopenhauer a dus o viață liniștită de rentier pînă peste 70 de ani, cu toate tarele sale organice, iar despre Hartmann și familia sa se spunea : „Dacă vrei să cunoști oameni fericiți, du-te să vezi familia Hartmann“. De aceea, pesimistul a fost definit drept omul care trăiește ca un optimist (G. T. W. Patrick, *Introduction to Philosophy*, 1904, p. 183).

Pesimismul, cînd nu este o manifestare patologică, un simptom al unui dezechilibru biologic, reprezintă o înțelegere parțială și ca atare eronată a vieții și a existenței. În contabilitatea afectelor s-au strecurat erori de calcul : sau lipsesc fapte pozitive, sau ele sînt înregistrate în tonul minor al tristeței și amărăciunii, deci sînt interpretări parțiale ale experienței. Se pare că orice concepție filozofică sistematică este condamnată să plătească tributul de rigoare perspectivismului, îngustimii punctului de vedere.

Vom releva două fapte fundamentale ale vieții, care sînt trecute sub tăcere de pesimiști fiindcă ele asigură prioritate atitudinii optimiste. Primul fapt este ceea ce se numește bunăstare organică a omului sănătos, acel tonus vital și mintal care ne face existența plăcută și ne împacă cu lumea, acea „euforie“ a ființei normale, acea „eucolie“, opusă „dyscoliei“, relevată de Platon. Optimistul se mulțumește cu puțin, care totuși este în sine enorm — a trăi. Bătrînețea impune treptata renunțare la multe din atributele vieții depline, care fac pe cel viu asemenea zeilor. După ce i s-au răpit bătrînului aproape toate funcțiile vieții, adică după ce a fost mutilat cum spunea Democrit, îi rămîne totuși viața în toată nuditatea ei hidoasă sau splendidă, la care omul înțelept învață să renunțe — ultima renunțare ! — cu totul regretul dispariției finale. „Fiziologii, ca și psihologii, sînt în genere de acord a recunoaște că acest element emoțional fundamental, care se strecoară în toate raporturile zilnice cu lumea externă și le colorează, este produs al condiției numeroaselor operații organice, cum sînt digestia, circulația, respirația, dimpreună cu starea de nutrire și de vigoare a diferitelor organe printre care sistemul nervos însuși nu este cel mai mic“ (Sully, *op. cit.*, p. 231). Hartmann cunoaște valoarea de mărturie optimistă a acestei dispoziții psihofizice, oglindă a kinesteziei, sinteză a senzațiilor interne sau organice. El diminuează importanța faptului prin subestimare — această stare bună nu o simțim cît timp o avem, dar o resimțim ca o lipsă cînd o pierdem. Tocmai în constatarea că nu o mai simțim, adică nu se manifestă prea viu cînd o avem, este o dovadă în favoarea prevalenței optimismului. Bunăstarea nu are nevoie să recurgă la violență, la agresivitatea iruptivă a durerii tocmai fiindcă se știe stăpînă pe situație. Asupra acestui punct, subliniat și mai înainte, vom reveni, căci el este argumentul major pentru recesivitatea durerii.

Al doilea punct rău tratat de pesimiști este dependent de cel precedent și dovedește importanța optimistă a activității, a muncii. Motivul acesta este vechi în filozofie, mai ales de la Aristotel — plăcerea este adaosul vital la orice activitate normală sau specifică fiecărui organ, Teza „energistă“ [31] a lui Aristotel reapare în *Etica* lui Paulsen ca antiteza hedonismului pur. Ea inspiră, de asemenea, „morala fără obligație și sancțiune“ a lui J. M. Guyau. Orice acțiune voluntară se desfășoară sub semnul pozitivului, al plăcerii ce urmează să fie atinsă. Înainte de a fi realizată, o acțiune ne atrage, ne momește cu plăcerea ce este intim legată de ea. Este drept, plăcerea ce rezultă sau ce însoțește împlinirea acțiunii dispare din memorie odată acțiunea realizată, ca și cum n-ar fi existat. De aici mirarea celui ce judecă viața sa adunîndu-și amintirile ; el nu descoperă în plăcerile trecute o justificare suficientă a eforturilor făcute și a suferințelor îndurate pentru ca să obțină anumite satisfacții. Căci trebuie să recunoaștem că există acțiuni [pentru] care, pentru a fi duse la bun sfîrșit, acceptă bucuros încercări, necazuri, suferință. Găsim explicarea acestui paradox psihologic în natura activității. Plăcerea de a lucra este fondul vieții, dar ea dispare din amintire fiindcă amintirea este expresia pasivității, a faptului împlinit, definitivat, imutabil. Există plăceri energiste sau activiste, a căror dobîndire nu ține seama de obstacole și de cele mai grele încercări ; așa sînt iubirea, dorința de a se îmbogăți sau de a obține onoruri. S-ar zice că suferința nu este cel mai mare rău al omului, ci neactivitatea (J. M. Guyau, *Esquisse d'une morale,* p. 25). Este absolut adevărat că omul este activ numai sub imboldul unei suferințe, al unei neliniști care însă nu rezultă numai din lipsă, din loviturile realității și din plictiseală, ci care poate rezulta dintr-un „preaplin“, dintr-o exuberanță vitală acumulată și dornică de a se cheltui. Astfel de plăceri ale unei pure activități desfășurate sînt jocurile la copii și ocupațiile de dragul acestor ocupații la adulți. Psihologul Sully subliniază, de asemenea, importanța acestor stări și situații. „Este oare exact că oamenii sînt totdeauna împinși să se servească de activitatea lor numai din imboldul plictiselii ? Acțiunea, sub numeroase forme ale ei, nu ne seduce oare ea înfățișîndu-se imaginației noastre ca ceva pozitiv agreabil ? Nu este cazul la copii și la oameni robuști, a căror energie musculară este gata să se descarce în mișcări plăcute ? Este un fapt caracteristic că Hartmann ignorează posibilitatea unei activități pe care am exercita-o de dragul ei ... Oare ochiul, în nenumăratele sale mișcări zilnice, nu ne dăruiește modestele sale sume de plăceri, cu totul deosebite de impresiile senzitive ce el are ca scop de a ni le furniza ?“ (*op. cit.,* p. 229).

Munca însăși, departe de a fi, cum a crezut conștiința populară, adică a celor striviți de o muncă neumană, o suferință, o „trudă“, o „caznă“, poate fi și este o plăcere, dacă este afirmarea unei energii, a unei puteri ; ea este de asemenea o distracție, un fel de binefăcător narcotic, adică un contact pozitiv cu existența. În ancheta ei asupra sinucigașilor salvați, Margarete von Andicz arată că aproape toți sinucigașii au găsit o compensație a necazurilor și hărțuielilor vieții în „domeniul obiectiv“ al profesiunii. Paul Valéry constată că acțiunea este cea mai bună justificare a optimismului. „Judecata cea mai pesimistă asupra omului și lucrurilor, asupra vieții și valorii ei se împacă de minune cu acțiunea și *optimismul* cerut de ea. Așa ceva este european“ (Valéry, *Regards sur le monde actuel,* 1901, p. 102). Munca susținută fie de interes, fie de iubire aduce cu siguranță mîngîiere ; ea este balsamul celor mai necăjiți. Cum spune un moralist francez contemporan, Etienne Rey : „Totdeauna ocupațiile cele mai mărunte mîngîie mai bine de cele mai mari suferințe“ (Et. Rey, *Maximes morales et immorales,* p. 123). În același sens, sociologul Leopold von Wiese notează că, în ciuda decepțiilor și necazurilor, viața și-a făurit arme puternice : rîsul, munca, pofta de mîncare, apetitul sexual (*Homo sum,* 1940, p. 47).

Putem trage acum concluzii în sprijinirea poziției noastre — recesivitatea durerii, optimismul tragic. Conștiința omului, care a trecut prin încercarea bipolară a speranțelor și dezamăgirilor epocii capitaliste, își dă silința de a găsi o poziție mai solidă, dincolo de optimismul tradițional și de pesimismul radical, dincolo de această opoziție insolubilă. Este evident că pesimismul, ca factor real, a fost asimilat de conștiința modernă și astfel a fost făcut mai puțin dăunător. Este o temă filozofică deosebit de interesantă cercetarea modalităților sub care pesimismul a fost asimilat în genere de conștiința omului și în particular de conștiința modernă europeană. Ferd. Brunetière, convertit la catolicism, scria despre pesimism : „În timp ce se aduce pesimismului învinuirea că, predicînd doctrina sa, el enervează curajurile și frînge voințele, tocmai el, în toate timpurile și aproape în toate locurile, a făcut în realitate educația voinței umane“ (Brunetière, *Questions de critique,* 1889, p. 159).

Aritmetica hedonistă nu este concludentă, fiindcă aprecierea cantitativă este falsificată de incidența opticii sau perspectivei individuale și colective. Optimism și pesimism sînt o chestiune de apreciere numai globală a valorii vieții. Această apreciere nu se obține prin contabilitatea plăcerilor și neplăcerilor, prin încheierea unui bilanț amănunțit, ci prin adîncirea marilor legi ale vieții. Schopenhauer a luat ca fundament al aprecierii esența „voinței“. Metoda era bună, adică alegerea ca principiu de apreciere a „voinței“ poate fi primită, însă interpretarea metafizică a principiului a falsificat rezultatele datorită procedeului extrapolării sau generalizării unor vederi parțiale asupra experienței. Voința este mama și a optimismului, nu numai a pesimismului. Căci în orice act voluntar se înfruntă, contrastează durerea și fericirea : durerea ca trăire, ca prezență care se cere dez-realizată, și plăcerea ca chemarea viitorului, ca încoronarea acțiunii, ca scopul de realizat. În lumina acestui fapt, rezolvarea controversei, luminarea dualismului prin așezarea în balanța comparației a celor două elemente afective nu oferă rezultatele așteptate. Totuși, voința, strîns legată de sentiment îndeosebi, dar și de celelalte proprietăți psihice, ne oferă cheia unei soluții pe linia recesivității.

Un prim fapt care militează pentru optimism, fapt confirmat și de pesimism, este că omul se pronunță spontan, naiv pentru optimism. Omul, ca orice ființă, este un optimist înnăscut. El dovedește bunătatea vieții persistînd în ea și mulțumindu-se, la nevoie, cu puțin. El crede că are un drept „natural“ la fericire și nu concepe altă viață decît aceea răsplătită de satisfacții și daruri. Speranța nesecată — *dum spiro, spero* [32] — este mărturia cea mai convingătoare a încrederii în existență. Desigur, marile speranțe sînt și marile decepții, dar decepția nu seacă izvorul speranței, ci îl face doar mai moderat, mai adaptat la fapte. „Iluziile pierdute“ sînt tot atîtea realități cîștigate — realități, adică învățăminte. Omul înclină de la natură spre polul pozitiv al plăcerii, chiar cînd a făcut cunoștință de aproape cu suferința ; el pune accentul pe bine și consideră răul ca un eveniment accidental, secundar, neînsemnat. Omul are dreptate, fiindcă oricît de scurtă ar fi durata suferinței lui i se pare că durerea i-a furat ceva din bucuria care vrea să fie eternă și fără concurență. Plăcerea tinde prin natura ei să se prelungească indefinit, să se exalte, să se întrețină din propria ei substanță, să se eternizeze. Zaratustra lui Nietzsche proclama într-o clipă de exuberanță lirică : „Căci orice plăcere vrea eternitatea, vrea eternitatea adîncă, adîncă". Încă înaintea lui Nietzsche, Goethe, în *Faust*, dezvăluie același motiv al optimismului împlîntat în esența plăcerii, a bucuriei de a trăi. Faust își ia angajamentul de a fi la discreția lui Mefistofeles cînd va rosti : „Oprește-te, clipă, ești atît de frumoasă". Eternizarea clipei fericite nu va fi găsită nici în iubirea femeii, nici în satisfacțiile ambiției, ci în acțiunea creatoare care multiplică indefinit o faptă personală. Dimpotrivă, nu există durere care să aibă în esența ei tendința de a se perpetua, de a se eterniza, ci orice durere năzuiește să se micșoreze, să reducă durata ei, să se minimalizeze, să se devoreze pe sine și să dispară în cele din urmă. Așteptările conștiinței naive, care crede că posedă privilegiul de a fi fericită, sînt justificate prin esența voinței cu contrastul ei practic — durerea de dez-realizat, plăcerea de realizat.

De asemenea, există în esența plăcerii și durerii, ca „legi psihologice", alte caractere care justifică asocierea optimismului și a elementului tragic. Plăcerea este în genere discretă, fiindcă este continuă, ca un tonus care însoțește viața sănătoasă și chiar pe aceea chinuită de boală și de aceea ea devine „monotonă". Plăcerea este ceva care se înțelege de la sine, ea este tocmai ceea ce așteptăm și astfel întreține speranța. „Sperăm totdeauna ceva de la viitor, chiar dacă considerarea trecutului ne duce la disperare" (Guyau, *Esquisse d'une morale,* p. 34). A doua parte a constatării lui Guyau ne dă de gîndit. În adevăr, memoria nu dă un sprijin real plăcerii, bucuriei. Uităm repede bucuriile trecute, dar durerea rămîne întipărită și de aceea creează o stare de neîncredere, de anxietate, de alarmă continuă. Totuși, memoria exercită și o acțiune corosivă asupra durerii datorită tendinței de a-și reduce intensitatea. Rănile se cicatrizează, suferința amuțește sau amorțește, speranța are din nou ochii strălucitori de „bucuria de a trăi". Obișnuința și adaptarea, marile legi atît de înrudite ale vieții, se pronunță în favoarea plăcerii : repetiția face durerea suportabilă, dacă nu chiar uneori plăcută, iar plăcerea repetată cel mult obosește ; cînd însă este repetată la intervale nu devine niciodată penibilă. „Aici avem un alt principiu, acela al adaptării sau al obișnuinței, care militează evident în favoarea plăcerii. Plăcerile repetate, dacă se scurge un interval, nu devin penibile, cum suferințele repetate devin agreabile" (Sully, *Le pessimisme,* p. 217). Numai pe frontispiciul Infernului dantesc stă scris : „Lăsați orice speranță, voi care intrați", aceasta fiindcă cei din infern au pierdut speranța finală a morții, pe care Epicur pe drept o considera o binefăcătoare încetare a sensibilității. De aceea, pesimismul nu poate invoca deopotrivă ca cele mai mari rele durerea și moartea. Căci moartea pune capăt suferinței. Dacă totuși moartea este marea suferință tragică a vieții umane, este numai fiindcă viața însăși nu este un „lanț de suferințe".

Pesimismul a relevat adeseori că plăcerea trece repede, în timp ce durerea poate fi prelungită, desigur nu prin esența ei, ci prin condițiile ce o determină, prin excitațiile ce se continuă și se însumează. Ceea ce face ca balanța să se plece spre durere este rezonanța ei adîncă, caracterul ei „misterios" și „brusc". Durerea ne zguduie, face să se prăbușească valori și întunecă pentru moment viitorul. Suferința este problematică, fericirea este aproblematică prin chiar natura ei. De aceea, cei mai mulți nu-și pun întrebarea : care este valoarea vieții ? Se mulțumesc cu spontana încredere în viață. Ei fac optimism cum Jourdain, „burghezul gentilom“ al lui Molière, făcea proză fără să știe. Adeziunea tacită a omenirii la existență, perseverarea în viață sînt o dovadă directă a valorii vieții, cu toate că nimeni nu este cruțat de suferință. Dorul de viață, chiar cînd rezervele acesteia sînt aproape sleite, este dovada *a posteriori* a optimismului ; este un scrutin de fiecare clipă în avantajul optimismului. Bătrînul Renouvier, la vîrsta de 88 de ani, cu puțin înainte de a muri, făcea o prețioasă mărturie. Anii ce trec, în loc să ne dezlipească, ne lipesc, ne leagă de viață, creează obișnuința de a trăi, de care nu ne mai putem lipsi. „Cînd cineva este bătrîn, foarte bătrîn, obișnuit cu viața, îi vine foarte greu să moară. Mai ușor decît bătrînii, tinerii cred bucuros, primesc ideea morții. Cînd cineva a trecut de optzeci de ani, devine laș, nu mai vrea să moară. Și cînd știi, fără nici o umbră de îndoială, că moartea este aproape este o mare amărăciune pentru suflet“ (*Derniers entretiens*, p. 3—4). Durerea ridică probleme, trezește reflecția ; și cum durerea are o rezonanță mai mare, ea poate tulbura acea euforie subînțeleasă, spontană, și poate inspira gînduri de catastrofă. Poetul Petrarca, citat — firește — de Schopenhauer, rezumă tragismul durerii : *Mille piacer' non vagliono un torménto*. Dar fericirea care părea doborîtă așteaptă numai un semn prielnic pentru ca să se ridice surîzînd. Viața care a trecut prin încercarea durerii a ieșit îmbogățită de experiența puterilor ei latente, a rezervelor ei neistovite. Durerea are ca urmare o adîncire a vieții, a vitalității, chiar la temperamentele înăcrite, veșnic nemulțumite și excesiv critice.

Optimismul tragic își rezumă lecția experienței vitale astfel : în afară de paroxismul extazului, plăcerea este discretă, dar țintește totdeauna veșnicia ; durerea este indiscretă, năvălitoare, acaparantă, dar tinde să se minimalizeze, fie prin scăderea intensității ei, fie prin adaptarea sensibilității noastre. Deși recesivă, durerea totuși concurează plăcerea, ce se vrea dominantă. În această tensiune dintre durere și plăcere se intercalează acțiunea omului, voința de rezistență, lupta. Fiindcă durerea are tendința de a acapara, voința intervine pentru a restabili raportul recesiv dintre plăcere și durere. Cum acest raport nu este uniform printre oameni, oricine are în mîinile sale destinul propriu, posibilitatea de a impune durerii funcția ei recesivă, poziția de subordonată. Am ajuns astfel la problema sensului pe care îl deține durerea în complexul vieții omului. Avem de cercetat întîi condițiile obiective ale evaluării vieții și existenței în genere.

Una din cele mai vechi și persistente justificări obiective ale optimismului este invocarea ordinii sau armoniei lumii, fundată pe finalitate sau teleologie. Finalismul tradițional are o structură teologică : ordinea este dovada existenței unui ordonator, a unui demiurg și chiar a unui creator providențial al universului. Secolul al XVIII-lea, cu tot raționalismul său, sau poate tocmai din cauza unui anumit raționalism, este epoca de cea mai exuberantă înflorire a finalismului sau a ceea ce s-a numit „teologia naturală“ — universul a fost creat pentru om, care este încoronarea creației. Nenumărate și puerile sînt dovezile înșirate pentru a smulge convingerea că există scopuri providențiale în favoarea omului, a vieții și a existenței în genere. Deprecierea „teologiei naturale“ sub povara ridicolului nu este nici o pagubă pentru optimism. Dimpotrivă, cum vom vedea, optimismul se poate dispensa de finalismul providențial și chiar de orice alt finalism care nu rezultă din structura imanentă a existențelor individuale constituite din factori generali, iterativi, adică în stare de a se repeta. Merită să notăm că au existat adversari ai finalismului, ca Bacon și mai ales Spinoza, care au fost optimiști ; în schimb, pesimiștii Schopenhauer și Hartmann sînt adepții convinși ai finalismului. Este drept că acești pesimiști nu sînt consecvenți în admirarea finalismului, a armoniei din viață și lume, întrucît ei nu renunță de a funda pesimismul pe dizarmoniile vieții, pe ceea ce Ernest Haeckel a numit disteleologii. Putem spune totuși că în genere nu se admite că disteleologiile covîrșesc numeric teologiile sau finalismele. Unul din cele mai tari argumente antifinaliste este constatarea că natura este risipitoare cu germenii de viață. Cei mai mulți germeni sînt distruși, pentru ca să se dezvolte o infimă parte. Natura se aseamănă cu un vînător care, în loc să ochiască ținta, trage la întîmplare mii și mii de gloanțe pentru ca unul să-și atingă ținta. Risipa naturii poate fi interpretată mai degrabă ca o generozitate și exuberanță. Filozofia contemporană nu numai că s-a dispensat de ipoteza finalității din univers, pentru a justifica acțiunea liberă a omului, ci chiar a găsit în finalism un obstacol aproape de netrecut în calea acțiunii umane. Într-o lume structurată finalist, mai ales de un creator atotputernic, nu mai rămîne loc pentru libertatea, creativitatea și inițiativa omului. Dimpotrivă, o lume fără structură finalistă, firește alta decît aceea inerentă componentelor ontologice, este mai favorabilă acțiunii omului. Finalitatea conștiinței umane, care este un fapt, nu se izbește de o finalitate obiectivă, infinit mai puternică, chiar strivitoare. Indiferența naturii față de idealurile omului lasă omului mînă liberă de a-și croi soarta în condițiile date, de a utiliza natura prin tehnică, de a o „umaniza“. Lipsa de sens uman, de reflecție și de scop a naturii, *anoia,* a fost întrevăzută de Hipocrates. Natura nu este umano-centrică, ci omul o centrează sieși prin acțiunea sa. Știința modernă a naturii a răpit realității structura finalistă admisă de teologie și de sistemele clasice ale metafizicii (platonismul, aristotelismul și stoicismul). Natura ascultă de legi, care explică ordinea, nu de scopuri.

Pesimismul modern a răstălmăcit „indiferența“ naturii, prezentînd-o ca o dușmănie a naturii față de aspirațiile omului, o crudă nepăsare față de zbuciumul omenesc, ca o rece și amorală impasibilitate, ca o insensibilitate neînduplecată. Dumnezeu putea fi înduplecat prin rugăciuni și lacrimi de pocăință ; natura rămîne neînduplecată. Acest motiv *crypto*-pesimist al impasibilității naturii a fost exploatat de literatura romantică. Așa, Alfred de Vigny, în *Mort des oliviers*, arată că „Fiul omului“ a implorat în zadar cerul care a rămas „mut, orb și surd la strigătul creaturilor“. Și adaugă cu mîndrie : „Dacă cerul ne-a părăsit ca o lume avortată, omul drept va opune disprețul său absenței și nu va mai răspunde decît printr-o rece tăcere, tăcerii eterne a divinității“. Lenau, în poezia intitulată *Der Indifferentist,* constată cu melancolie : fie că ești un Socrate, care bea paharul cu otravă pentru patrie și demnitatea gîndirii, fie că ești un criminal diabolic, care cade blestemînd sub securea călăului, fie că ești un geniu, a cărui operă este ca piscul muntelui deasupra norilor, este pentru natură tot așa de indiferent ca și mișcarea infuzorului dintr-o picătură de apă la dreapta sau la stînga. Concluzia dezolantă este că, orice am face, nu putem schimba nimic esențial în lume. Fapta cea mai eroică se sfărîmă de dușmănia lumii ca valul de stîncă — puțin zgomot, puțină spumă, apoi nimic. O viziune aparte are în cadrul indiferentismului pesimist cea mai mare poetă pesimistă a secolului trecut, d-na L. Ackerman (născută Cholet). Natura, această mamă vitregă și mamă idolatră a unei ființe care nu s-a născut încă, sacrifică tot ce a creat ea pînă acum, pînă și pe om, pentru o altă făptură care poate nu se va naște niciodată. Omul suferă, sucombă însîngerat, geme, dar natura îi răspunde : „eu aspir spre altceva“ (*L'homme à la nature*, în *Poésies*, p. 111, 113). În altă poezie aruncă cerului sfidarea că omenirea copleșită de durere, printr-un act de supremă îndrăzneală, va face să explodeze în bucăți „planeta obscură“, „acest glob nefericit“. Dar îndrăzneala noastră va salva de la naștere ființele care dorm în pîntecele viitorului. „O, ce nemărginită bucurie după atîta suferință. Printre dărîmături, deasupra osemintelor, să poți în sfîrșit să arunci strigătul de eliberare : nu mai există oameni sub cer ; noi sîntem cei din urmă“ (*ib.*, p. 147).

Indiferența lumii materiale este motivul de căpetenie al sugestivei opere a lui William Romaine Paterson — *L'éternel conflit*, 1904. Singura semnificație ce putem smulge naturii este lipsa ei de semnificație. Există mai multă tragedie în datele științelor naturii decît în toți poeții tragici la un loc. Materialiști sau idealiști, toți măgulim natura, cum făceau grecii pentru ca să cîștige favorurile zeilor. „Dar ea se ridică deasupra noastră, nepăsătoare, invincibil tainică și gigantică“ (*op. cit.*, p. 33). Avea dreptate Giordano Bruno că, din punctul de vedere al infinitului, este indiferent dacă această bucată de materie este un vierme, un om sau o stea (*Nell'Infinito queste cose sono indifferènte*). Orice mare cucerire a științei, cum este bunăoară teoria evoluției, nu face decît să întărească concluzia că indiferența este caracteristica universală și primordială a naturii (*ib.*, p. 109). Încă demult, D. Hume a reliefat impasibilitatea naturii. Printre contemporani, H. Taine scrie în *Novissima verba* : „Am terminat visul vieții mele... Ce am visat? Nu știu... Văd o putere oarbă față de lacrimile noastre, surdă față de durerile noastre, impasibilă în fața tragicomediei pasiunilor noastre“ (citat de A. Baillot, *Taine et Schopenhauer*, în „Mercure de France“, 1 Avril, 1928, p. 16). De asemenea, infiltrație schopenhaueriană descoperă același autor la Maupassant. „Da, îți spun că natura este dușmana noastră, că trebuie să luptăm totdeauna împotriva naturii, căci ea ne duce neîncetat spre animal. Ceea ce este curat, frumos, elegant, ideal pe Pămînt nu l-a făcut Dumnezeu, ci omul, creierul uman. Noi l-am strecurat în creațiune, cîntînd-o, interpretînd-o, admirînd-o ca poeți, idealizînd-o ca artiști, explicînd-o ca savanți care se înșeală, dar care găsesc în fenomene cauze ingenioase, puțină grație, frumusețe, farmec necunoscut și mister“ (*L'inutile beauté*). Mai ponderat se pronunță în același sens J. M. Guyau. Natura, la ale cărei scopuri morala dogmatică ne cere să ne conformăm, arată o indiferență absolută : 1) față de sensibilitatea umană ; 2) față de direcțiile posibile ale voinței umane. Natura nu cunoaște nici bine, nici rău ; nu o interesează plăcerile și durerile noastre. Natura nu urmărește propriu-zis anumite scopuri și nici nu există o providență care să ușureze, să aline suferințele noastre. „Omul drept și omul nedrept nu atîrnă probabil unul mai mult decît altul pe globul pămîntesc, care merge pe calea sa în eter“ (*Esquisse d'une morale*, p. 48). Un alt francez, aproape din aceeași generație, de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, Louis Bourdeau, scrie : „Impasibilitatea naturii în conflictele care duc la încăierarea ambițiilor noastre și a legilor ei, nepăsarea lor față de nevoile, de eforturile noastre, de relele noastre, însăși moartea noastră spune de ajuns cît de puțin cîntărim noi în balanța predilecțiilor ei. Stăpînă neînduplecată și surdă, ea urmează ordinea legilor sale fără a binevoi vreodată de a le mlădia după plîngerile și rugăciunile noastre“ (L. Bourdeau, *Le problème de la mort*, 1893, p. 297—298). La fel, W. James recunoaște indiferentismul naturii, dar adaugă — fapt ce trebuie apreciat îndeosebi — plasticitatea naturii, derivată tocmai din nepăsarea realității. O natură în adevăr indiferentă nu opune finalității omenești decît rezistența materială a elementelor ei și a unora din compușii ei. De aceea, din sînul aceleiași naturi rezultă binele ca și răul. A trecut vremea „teleologiei naturale“, care ne îndemna să admirăm, chiar să adorăm existența unei providențe naturale. Evoluționismul ne-a dat o concepție mai imparțială a naturii. „Natura vizibilă este în întregime plasticitate și indiferență ; am fi ispitiți să o numim «multivers moral» mai degrabă decît univers moral“ (James, *La volonté de croire*, 1916, p. 63).

Teoria indiferentismului, ca adaptare a pesimismului la rezultatele obiective ale științelor naturii, ne apare ca un finalism răsturnat sau mai degrabă un finalism cu coeficient negativ, antiuman. Lumea are o direcție, dar această direcție nu numai că nu este a noastră, dar este chiar contrară, dușmănoasă aspirațiilor noastre. Oricum am privi finalitatea naturii, ca favorabilă sau defavorabilă vieții umane, optimismul și pesimismul nu sînt dependente de această structură pozitivă sau negativă, ci de adaptarea sau neadaptarea omului la acea structură, oricare ar fi ea. Adevărul este că omul, ca un produs esențial deosebit de restul naturii, ca un „salt“ în evoluția speciilor, nu este o ființă perfect adaptată, nu este o specie cu caractere fixate, asemenea celorlalte specii, ci este o ființă plastică, cu o adaptare nestabilă. De aici rezultă nenumărate disteleologii, imperfecții, izvoare de neplăceri și suferințe. Ilia Mecinikov înșiră numeroase dizarmonii ale omului în opera *Études sur la nature humaine*, ed. a II-a, 1903. Omul, coborîtor printr-o mutație dintr-o maimuță antropoidă, posedă o organizare adaptată la condiții de viață cu totul diferite de acelea în care el este obligat să trăiască. De aici dizarmonii vitale, cu atît mai sensibile, cu cît omul este mai inteligent (*op. cit.*, p. 374). Așa sînt disteleologiile din organizarea aparatului digestiv, a aparatului de reproducere (de exemplu, himen există numai în specia umană ; durerile nașterii însoțesc fenomenul fiziologic normal al nașterii) ; de asemenea, disteleologiile instinctelor de familie și societate, în sfîrșit ale instinctului de conservare, cum se vede tipic în teama de moarte, în greutatea de a constitui un instinct al morții naturale, greutate care produce drept compensație concepțiile despre nemurire sau supraviețuire după moarte. Cu toată această disteleologie relevată de Mecinikov, concepţia acestuia se consideră ca optimistă, ceea ce probează încă o dată că antifinalismul nu pledează necesar pentru pesimism şi nu este defavorabil optimismului. Optimismul se poate dispensa de finalism ca principalul său argument.

Tema iniţială a fost valoarea existenţei, a vieţii ; tema finală este sensul durerii. Ca şi termenul de valoare, acela de sens exprimă o relaţie între existenţă şi omul care recunoaşte sau care dă un sens [33] existenţei. Sensul durerii pentru om este dependent de reacţia sau de atitudinea omului faţă de durere. Fireşte, este vorba de comportarea omului în genere, nu de aceea a fiecăruia, atît de variabilă. Două sînt reacţiile fundamentale faţă de durere : acceptare silită, care merge pînă la capitulare, şi rezistenţă, împotrivire, luptă. Prima atitudine, acceptarea silită, nu are nimic comun cu acceptarea durerii la creştini, acceptare care este o treaptă de ascensiune morală. Acceptarea creştină a durerii în mod voluntar este o formă a rezistenţei, a luptei, a revoltei. Dimpotrivă, acceptarea silită este starea de prostraţie, de învingere a omului abătut. Ea nu este excepţională ; sînt multe durerile care covîrşesc pe oameni. Poetul Gr. Alexandrescu era îndreptăţit să îndemne : „Să stăpînim durerea, care pe om supune". Din fericire, clipele de capitulare a voinţei nu durează ; conştiinţa se reculege, îşi mobilizează rezervele de puteri şi reacţionează din ce în ce mai energic. Dacă cumva conştiinţa acceptă cu oarecare satisfacţie durerea, ne aflăm în faţa fenomenului rar de algofilie, de delectare în unele dureri, dacă nu chiar în toate. Algofilia nu se confundă cu ceea ce Lavelle numeşte „complezenţă" faţă de durere, cu acea stare paradoxală care nutreşte durerea cu propria substanţă vitală a omului. „Complezenţa" este şi ea o formă a luptei ; ea oferă indirect puterea de a toci ascuţişul durerii, fiindcă ea emană din convingerea că a suferi este o dovadă de distincţie, un semn al nedreptăţii ce ni s-a făcut, o pecete a victimei (Lavelle, *op. cit.*, p. 103—104).

Atitudinea obişnuită a omului în faţa durerii este lupta, revolta, cabrarea voinţei. Formele acestei reacţii sînt numeroase. Ele caracterizează nu numai poziţii filozofice şi religioase, dar şi interpretări ştiinţifice. O primă formă este lupta medicală, farmacodinamică, recursul la mijloace externe care alină durerea cînd nu o pot suprima prin preparate care insensibilizează. Anestezia locală, medulară, generală a fost o binefacere pentru om. Seringa lui Pravaz a devenit indispensabilă medicului. Dr. Martius exclamă : „Fără morfină n-aş vrea să fiu medic" (*Der Schmerz,* p. 10). Ar trebui făcut un studiu asupra efectelor morale produse de introducerea analgezicelor în tratarea durerilor fizice, ca şi a suferinţelor morale. Este vădit că ele au făcut pe om mai sensibil, mai puţin dispus să lupte moral cu durerea. Altădată, cînd nu existau analgezice, operaţia însemna durere sigură şi era acceptată eroic în speranţa însănătoşirii. Acceptarea era un mijloc moral de luptă, de combatere a suferinţei fizice. Dacă împotriva durerilor fizice s-au găsit calmante, narcotice, împotriva durerilor morale nu s-a putut fabrica nici un remediu fizic în adevăr eficace. Omenirea a recurs atunci la narcotice morale, la mijloace spirituale de luptă. Şi cînd acestea n-au dat rezultate, s-a lăsat timpul să remedieze totul, să cicatrizeze rănile interioare. Timpul ajută cicatrizarea, fiindcă în fiecare clipă, prin însășî funcționarea vieții, devenim alții. Pascal notează : „Timpul vindecă durerile și certurile, fiindcă ne schimbăm, fiindcă nu mai sîntem aceiași personaj“.

Cele mai semnificative forme de luptă împotriva suferinței, de înfruntare a ei, sînt de ordin moral sau „interior“. Ele apelează deopotrivă la sentimentul, voința și inteligența fiecăruia. Procedeele morale de rezistență împotriva durerii sînt aplicate în religie, filozofie, ca și în știința modernă. Ele au drept notă comună strădulnța de a transfigura sau de a toci, de a suporta durerea descoperindu-i sensul sau lipsa de sens (aceasta mai rar). Armele de luptă se grupează în două formule : a) durerea este o iluzie, o simplă privațiune, o falsă interpretare a realității ; b) durerea este o realitate universală, o parte integrantă a vieții.

Prima formulă, pentru care durerea este o iluzie, pare o provocare a rațiunii, o sfidare a experienței. Totuși, cele mai importante interpretări ale acestei formule se sprijină pe rațiune. Ele vor să desființeze durerea, să o escamoteze prin transfigurare intelectuală. Cea mai răspîndită interpretare iluzionistă în lumina rațiunii consideră durerea ca o privație sau ca o negație. Durerea nu este reală, ci o privație de realitate care este plăcerea sau fericirea. Este o concepție familiară filozofiei greco-romane, creștine și apoi celei moderne de colorit raționalist — Descartes, Spinoza, Leibniz. Teoria durerii simplă privație de existență se asociază cu alte două interpretări iluzioniste.

1) Durerea există cel mult pentru părțile efemere ale lumii ; raportată la totalitatea lumii, ea dispare ca o iluzie a părții care este înclinată să exagereze importanța stărilor ei. În perspectiva universului imens, durerile părților se transfigurează în contribuții la perfecția totalității.

2) Cealaltă interpretare este caracteristică pentru morala stoică : durerea este o chestiune de punct de vedere, de reprezentare ; durerea este o reprezentare unilaterală. După atitudinea noastră față de senzații și sentimente, se schimbă, odată cu sensul, și conținutul lor. Ceea ce părea o durere, o nefericire, reprezentarea noastră o transfigurează în fericire. Transfigurarea se realizează și la stoici tot prin raportarea suferinței personale la perspectiva universului și prin degradarea ei ca privație.

Spinoza considera suferința, „pasiunea“ ca o idee confuză, „mutilată“. Dacă însă suferința este privită *sub specie aeternitatis*, adică a rațiunii, durerea, „pasiunea“ se tansformă în „acțiune“, în afirmarea și creșterea puterii noastre, în fericire. Metoda dominării durerii prin iluzionism este caracteristică pentru procedeele de autosugestie ale sistemului Coué și ale mișcării *Christian-science*. Dintre toate religiile, budismul are tendința esențială de a lupta cu durerea prin recursul la iluzie. Durerea își are originea în „sete“, în dorință, iar dorința în iluzia că există o lume externă, independentă de reprezentarea noastră, care ne afectează și ne covîrșește cu o putere irezistibilă. Durerea este așadar dependentă de acceptarea lumii prin dorințele provocate de ea. Dacă lumea este considerată o iluzie, o minciună, dorința moare, și odată cu ea durerea devine și ea o iluzie. Iluziei nu-i rezisti ; ea merită disprețul. Acela care stăpînește lumea-iluzie devine cetățean al Nirvanei, al beatitudinii de nedistrus. Nerezistența față de rău la un Goethe (în parte), la Tolstoi și la Gandhi izvorăște din convingerea că răul este o iluzie, o privație de altceva mai pozitiv și mai profund — fericirea.

A doua grupă militantă de interpretări ale sensului durerii acordă durerii deplină realitate, uneori chiar o realitate dominantă. Însuși „moderatul la exces“, Aristotel, uneori înclină spre această vedere. „S-a observat însă că în natură există și opusul binelui ; nu numai ordine și frumusețe, ci și dezordine și urîciune, ba chiar că există mai mult rău decît bine, urîciune mai multă decît frumusețe“ (Aristotel, *Metafizica,* I, 4, 985a). În afară de excepții, interpretările din această grupă descoperă un sens durerii, chiar dacă acest sens nu este clar rațiunii și durerea apare ca un „mister“. Unii oameni de știință nu vor să recunoască durerii un sens. Așa, pentru dr. Leriche, mare chirurg, durerea bolii este un fenomen „monstruos“. Schopenhauer este reprezentantul tipic al durerii absurde, fără sens, cum este și voința de a trăi.

Ideea că durerea are un sens superior este o notă esențială a creștinismului. Creștinismul dispune de două explicații, de două justificări ale durerii : a) durerea este o pedeapsă pentru păcatul originar, o expiere ; b) durerea este o purificare, o apropiere de Dumnezeu, un indiciu că cel ce suferă este alesul lui Dumnezeu. Durerea, ca ispășire a păcatului originar, este o concepție care nu poate fi primită din motive arătate în altă parte. Nimeni nu poate fi învinovățit de păcatul altuia, strămoș îndepărtat și poate fictiv. Apoi ne revoltă moral ideea că inocentul copil poartă povara ereditară. Psihanaliza a îmbrățișat ideea tarei ereditare, a perversității respinse și ascunse în inconștientul omului celui mai normal. Psihanaliza este impregnată de ficțiunea păcatului originar. Un Dumnezeu care a crucificat pe propriul său fiu, cînd putea să ierte păcatul originar fără această sîngeroasă ispășire, este un Dumnezeu care cere fără milă omului, fiecărui om, să se crucifice, să sufere pentru a se izbăvi. Un astfel de Dumnezeu nu este tatăl, ci călăul omenirii ; a făcut un ideal din chinul Crucii. Mai ușor de primit este ideea purificării, convingerea că prin durere putem sacrifica plăceri inferioare pentru plăceri superioare. Înlocuirea plăcerilor inferioare prin plăceri superioare sau cel puțin subordonarea primelor față de cele din urmă rămîne formula eternă a moralei. Purificarea fără expiere mistică este esența moralei. În numele creștinismului, Max Scheler vede în durere un „sacrificiu“, adică renunțarea la valori inferioare pentru valori superioare (*op. cit.*, p. 48). De asemenea, L. Lavelle consideră durerea un mijloc de „despuiere“. Sensul purificării este de a îndepărta omul de la ceea ce *are* și a-l întoarce spre ceea ce *este* (Lavelle, *op. cit.*, p. 122). De la Platon *(Gorgias)* și Plotin s-a încetățenit ideea că suferința remediază relele sufletești, iar prin creștinism ideea durerii ca purificare a prins rădăcini în conștiința populară. Am spus că ideea durerii purificatoare depășește hotarele creștinismului. Dar ea nu trebuie să fie generalizată. Nu orice caracter este purificat prin durere. Pe unii suferința îi dispune spre egocentrism, îi închide în sine și-i face dușmani ai vieții și mizantropi. S-a observat demult că suferința închide în sine, izolează ; numai pentru un metafizician idealist ca Lavelle această izolare deschide totuși porțile prin care comunicăm spiritual cu semenii noștri. Morala cere nu să sacrificăm plăcerile inferioare, ci să le subordonăm celor superioare. Subordonarea se poate realiza și fără încercarea suferinței, anume prin descoperirea izvoarelor mai curate de plăcere, prin cultivarea și intensificarea condițiilor permanente de fericire recunoscute de înțelepciunea milenară a omenirii.

A doua mare interpretare dătătoare de sens durerii este de precădere militantă. Durerea este un tonic al voinței, un imbold al activității, un ajutor vital, o trezire a conștiinței. Durerea are un rol educativ și progresiv. O formulare secundară a acestei idei este concepția biologică a durerii ca avertisment vital, ca santinelă care ne păzește de rele mai mari, de moarte chiar. Concepția că durerea este un puternic resort al voinței, iar „nevoia“ mobilul întregii civilizații, este înrudită cu interpretarea dinainte a durerii purificatoare. Durerea devine măsura obligațiilor și succeselor noastre. Pentru Lavelle, care a utilizat toate interpretările, durerea este un termen negativ, fără de care nu putem atinge pe acela pozitiv. „Precum voința în rău, sensibilitatea în durere, inteligența găsește în eroare un termen negativ pe care ea caută să-l desființeze, dar de care nu se poate totuși lipsi fiindcă fără el termenul pozitiv spre care ea năzuiește n-ar putea să fie nici conceput, nici obținut“ (*op. cit.*, p. 35—36). În același sens se pronunță și alți gînditori. „O mare parte din ceea ce numim rău — scrie W. James — vine numai din felul în care luăm lucrurile. Răul poate fi adeseori transformat în tonic, adică într-un bine prin simpla înlocuire a descurajării și fricii printr-o atitudine de luptă ; adeseori imboldul suferinței face loc unei adevărate atracții, cînd, după ce am încercat zadarnic să o îndepărtăm, ne hotărîm să o privim în față, să o îndurăm cu voie bună. Ar fi nedemn de un om de a nu recurge la acest mijloc de salvare în fața faptelor dureroase, care amenință pacea sa lăuntrică“ (James, *Les variétés de l'expérience religieuse*, ed. a II-a, p. 75—76). De asemenea, morala „energistă“ a lui Paulsen apără convingerea că suferința este necesară fiindcă ea este una din condițiile vieții noastre. Să suprimăm orice rău și vom suprima viața, adică activitatea, fiind înlocuită cu quietismul, cu pasivitatea. Omul nu ar ști ce să mai facă dacă i s-ar împlini rugăciunea : „și ne izbăvește de cel rău !“. Rolul răului este de a fi combătut cinstit și viguros, iar în cele din urmă de a fi un soldat al binelui. Un rău dominat de voință nu mai este rău, ci s-a întors spre binele nostru, fiindcă în luptă cu el am afirmat puterea noastră. Este de prisos să mai înșir alte mărturii favorabile concepției energiste. Concepția luptei cu răul, ideea militantă, nu concepția resemnării este virtutea omului european.

Rolul creator al durerii în genere, al oricărei dureri, este departe de a fi un adevăr evident, oricît de răspîndit ar fi el. Müller-Lyer observă pe drept cuvînt că nu suferința ca atare stimulează activitatea, ci rezistențele, oricît de mari, dar cu perspectiva de a fi învinse. Este o eroare a confunda rezistența cu suferința și a declara nevoia, lipsa, mizeria ca resort al civilizației. În realitate, principiul civilizației este exuberanța, sporul de vitalitate care se ciocnește de rezistențe și le domină cu voie bună. Nu însăși nevoia, ci amenințarea nevoii dă impuls activității inventive. Durerea poate fi o școală a efortului dacă alături de durere și mai tare decît ea se află resortul generozității, al iubirii. Dincolo de durere și de moarte nu trece decît iubirea. Nevoia și suferința copleșesc pe om, iar omul copleșit de nevoi nu mai are timp de invenții și descoperiri progresiste, ci se mulțumește să se conserve, să se strecoare cum poate. Totuși, ideea „nevoii care învață“ este foarte veche. Ea a fost susținută întîi de Democrit *(chreia didàskalos)*, a trecut apoi la Epicur și la istorici (Diodor Sicilianul) și s-a menținut în conștiința secolelor. Concepția poate fi menținută cu rezerva de mai sus a simplei „amenințări“ cu lipsa atunci cînd omul posedă oarecare belșug și o rezervă de forțe vitale.

Concepția biologică a durerii ca santinelă a organismului, ca clopot de alarmă, ca reacție de apărare a vieții a fost invocată ca demonstrare a finalității din lumea ființelor vii. Pînă și durerea, anticamera morții, are un rol util. Biologia contemporană se arată rezervată față de finalismul suferinței. Fiziologul entuziast Ch. Richet a încercat să documenteze cu lux de amănunte „finalitatea preventivă“ a durerii și rolul acesteia în progresul uman. Dimpotrivă, chirurgul Leriche are o cu totul altă opinie despre finalitatea durerii provocată de o boală. „Ea nu ne apare ca un avertisment util, ca o reacție de apărare, ca o consecință normală a exercițiului unui simț, ci ca un fapt al bolii. Ea este un fenomen monstruos și nu o lege a speciei ; este o dezordine care este totdeauna nefastă, pe care trebuie să o combatem și pe care medicina are misiunea de a o suprima orice de cîte ori este în stare“ *(Encyclopédie française*, vol. VI, p. 38—8). Durerea nu are totdeauna o semnificație finalistă. Există dureri brutale disproporționat de mari în comparație cu răul de care ne avertizează. Exemplele clasice sînt durerile de dinți și durerile nașterii. Dar mai ales durerea își face apariția prea tîrziu pentru a avea un rol de avertizare, cînd nu face decît să exagereze răul, boala fiind incurabilă la cancer, boli de inimă, de ficat, în tuberculoză. Este drept că durerea, pentru medicină, este adeseori un simptom prețios pentru descoperirea bolii. De asemenea, durerea izbutește să obțină de la un om mai repede și mai mult decît poate să obțină cel mai convingător sfat. Bolnavul ascultă de medic, aproape orbește, cum nu ascultă de alți oameni, oricît de superiori. Bismarck nu cunoștea decît un stăpîn — medicul său. Dar și în această privință, durerea nu este fără greș. Ea iradiază în organism și poate induce în eroare pe medic care se discreditează tratînd o boală ireală și agravînd pe cea reală.

Interpretarea durerii ca imbold al activității, ca stimul al inițiativei sau ca avertisment vital este o jumătate de adevăr. Durerea este salutară numai dacă înapoia ei stă dominantă plăcerea, plusul de vitalitate, principiul constructiv. Durerea nu construiește, ci dărîmă. Ea este un tonic numai atunci cînd nu ea rostește primul și ultimul cuvînt, ci fericirea latentă vieții. Durerea este adiacentă fericirii în situație de subalternă, de atribut recesiv. Dincolo de durere este moarte, dincoace de durere este viață, plăcerea de a trăi. Fericirea, nu durerea este resortul voinței, al acțiunii, fiindcă ea este intenționată și realizată — durerea este totdeauna, cel puțin în cele din urmă, obiect de dez-realizare. Este cunoscută obiecția sau mai degrabă alternativa : durerea dacă va fi suprimată, va dispărea resortul vieții, se va toci imboldul suferinței chiar și în ipostaza ei recesivă; dacă însă nu va fi suprimată, orice am face noi, la ce bun să o mai înfruntăm? Ea este ca hidra, ale cărei capete tăiate creșteau la loc. S-a observat cu pătrundere de către Fr. Paulsen că lupta cu răul nu este determinată de conștiința că răul va dispărea, ci de însăși prezența răului. Cît timp omul va reacționa, cît timp el va fi activ, răul nu va avea ultimul cuvînt. În orice caz, răul prezent va trebui să cedeze. Vor veni alte rele? Va fi atunci nevoie de o altă luptă, a mea sau a altora. Fiecare zi cu datoria ei. *Nulla dies sine linea.* Răul rămîne o necesitate recesivă, binele este primar. În plăcere ne simțim identici cu lumea, cu natura; în durere ne depărtăm de ea ca de o dușmană, care nu poate fi reală fără să nu nege realitatea noastră. Și plăcerea și durerea sînt dovezi ale realității lumii, dar plăcerea ne face prietenii realității, ne leagă de ea, confirmă propria existență, în timp ce durerea este o mutilare a omului și a naturii, o autodistrugere a realității.

Caracterul dominant al fericirii poate primi încă o justificare. Citam înainte versul lui Gr. Alexandrescu: „Să stăpînim durerea, care pe om supune". Și continuă: „Să așteptăm în pace al soartei ajutor". Invocarea soartei sau destinului pare o confirmare a fatalismului, care nu este totdeauna și necesar quietist, demobilizator, cum s-a arătat în altă parte. Fatalismul este o justificare a quietismului, a inacțiunii numai pentru caractere amorfe, lașe. Omul activ este însuflețit de convingerea că soarta stă alături de el, că are o stea călăuzitoare, că este predestinat să învingă prin oricîte primejdii și încercări ar trece el. Dar nu fatalismul este aici în discuție, ci o nouă fundare a recesivității. Calculul probabilității pe baza marilor numere demonstrează că marile dureri ca și marile fericiri sînt rare; în schimb, plăcerile și durerile obișnuite se compensează cu timpul și supraviețuirea asigură plăcerii supremația. Mai mult, timpul poate face din durere o binefacere. Emerson a valorificat metamorfoza suferinței. „Dar anii revelă adînca putere reparatoare care stă ascunsă sub orice fapt. Moartea prietenului, a soției, a fratelui, a iubitului, care părea că nu este decît o privație, ia mai tîrziu aspectul unui ghid, al unui geniu; aceasta săvîrșește de obicei o revoluție în viața noastră" (Emerson, *Sept essais,* p. 87—88). Există dar o lege a compensației care realizează un fel de minune — ea înlocuiește suferința prin fericire. S-ar zice că un spirit providențial întocmește astfel lucrurile și cursul lor, încît acesta din urmă sfîrșește în favoarea noastră. Legea compensației, care restabilește raportul recesiv al durerii, este de asemenea sănătos populară. Ea se sprijină însă la mulți pe ideea de providență. Această fundare nu este necesară. Legea compensației poate fi primită și de un ateu. Compensația are o semnificație specifică numai dacă ea se sprijină pe legea probabilității inerentă evenimentelor întîmplătoare din lume, nu pe acțiunea providenței, a cărei înțelepciune exclude jocul hazardului și al numerelor mari.

Dualismul optimism-pesimism are un epilog care se răsfrînge asupra ideii de recesivitate. Printre celelalte dualisme, acesta se definește prin particularitatea de a recunoaște polului recesiv, pesimismului, posibilitatea unei creșteri care amenință, ca și viziunea religioasă, de a răsturna raportul recesiv, deci de a așeza în funcție dominantă pesimismul, trăirea durerii și a înjosirii omului și vieții. Este, așadar, dualismul cel mai instabil, cel mai expus inversării asimetriei. Viața individuală a omului și istoria sa par a fi o înlănțuire de acte nebunești, fără rezultat cu sens, de crime sîngeroase, pe scurt un infern în care nu există un locușor liniștit, neamenințat. Și totuși, dualismul inițial, constitutiv, nu se lasă izgonit, nu dă înapoi în fața realităților contrare, în fața uluitoarei nebunii sîngeroase a omenirii — aceasta nu numai pe planul superficial al cotidianului, care aplanează antitezele și armonizează, ci și pe planul mai adînc al antitezelor neîmblînzite, neadormite. Viața își făurește și din disperare, din prăbușirea în Nimic o supremă consolare, cum au întrevăzut-o exemplar budismul și poate printre filozofii mai noi nu atît Schopenhauer, cît gînditorul italian Giuseppe Rensi în ale sale *Lèttere spirituali* (1943).

Dar tocmai labilitatea acestui dualism ne impune rezervă față de cele două extreme sau superlative — optimism și pesimism. Superlativele, treptele cele mai înalte de calificare sînt suspecte. „Nu știu dacă această lume este cea mai rea din lumile posibile. Cred că o măgulim dacă îi acordăm vreo desăvîrșire, fie și una a răului“ (A. France, *Le jardin d'Epicure*, p. 63).

36. SCHIMBARE-EVOLUȚIE, PROGRES

Dualismul *schimbare*, de o parte, *evoluție*, *progres*, de altă parte, pledează fără mari eforturi logice pentru caracterul său recesiv. Se recunoaște ușor că schimbarea este mai generală decît evoluția și progresul, afară numai dacă printr-un nefericit echivoc nu considerăm orice schimbare, chiar simpla mutare a unei cărți din raftul de cărți pe masa de lucru, simpla curgere a apei prin robinet, simpla scoatere a pălăriei, în sfîrșit tot ce apare acum și n-a fost un moment mai înainte ca o evoluție sau un progres. Există în univers schimbări fără evoluție și progres, dar nu există evoluție sau progres fără schimbări sau fără serii de schimbări. Deosebirea recesivă dintre cei doi termeni — schimbare și evoluție (progres) — poate fi demonstrată și printr-un alt fapt. Schimbarea este o noțiune universală, familiară conștiinței preștiințifice și cu atît mai mult celei științifice. Evoluție și progres sînt termeni relativ recenți în vocabularul științific, filozofic și publicistic. Cel mult, un anumit sens al evoluției sau progresului circulă și în limbajul comun sub numele de dez-voltare sau de des-fășurare, sens de care ne vom ocupa la timp. Titlul capitolului vorbește de un dualism care în cealaltă parte cuprinde doi termeni, evoluția și progresul, fiindcă în discuțiile filozofice mai noi ei au fost asociați uneori pînă la confundarea lor. Vom înregistra mai jos înțelesurile cameleonice, proteice ale celor două cuvinte. Avem principala sarcină de a cîntări fiecare din cele două părți ale antitezei și de a stabili, odată cu relația lor, specificul fiecăreia.

Schimbarea, dorită sau nu, fericită sau nefericită, este o experiență umană universală. Dar universalitatea schimbării nu garantează claritatea, inteligibilitatea ei, firește atunci cînd apare nevoia înțelegerii ei, ceea ce nu este un fapt prea obişnuit. Omul în genere ia schimbarea ca un fapt de la sine înţeles şi cel mult reacţionează afectiv prin exaltare şi deprimare, după felul ecoului ei asupra vieţii fiecăruia. Viaţa se poate dispensa de întreprinderea logică a înţelegerii, a analizei, a examenului critic.

Cînd filozofia, în accepţia elenă de ştiinţă în genere, a început să reflecteze asupra schimbării, s-au ivit mari greutăţi logice. De la început, schimbarea s-a înfăţişat ca o contradicţie, deci ca o coexistenţă — nu ca o succesiune — de da şi nu. Hegel n-a avut nevoie decît să gîndească cu mijloace proprii, mai moderne, mai rafinate, o constatare familiară filozofiei antice. Schimbarea apare ca o trecere de la neexistenţă la existenţă (creaţie, apariţie de ceva nou) sau de la existenţă la neexistenţă (nimicire, dispariţie). „Devenirea", zice Hegel, este sinteza existenţei şi a nimicului (neexistenţei). Oricît de veche ar fi interpretarea ca trecere de la existenţă la neexistenţă, ea nu ni se impune ca evidentă, ci dimpotrivă provoacă cercetarea. Există în schimbare o adevărată contradicţie ? Deocamdată există o prezenţă şi o absenţă, iar amîndouă se referă la unul şi acelaşi factor — ceva (un lucru, o calitate, o activitate etc.) era prezenţă şi acum este absenţă. Dacă ne mărginim la un singur factor, cînd prezent, cînd absent (sau invers), nu putem vorbi de schimbare nici în sensul cel mai general al cuvîntului. Schimbarea cere încă un factor, care este totdeauna o prezenţă. Ceva apare, ceva dispare, sau ceva este prezent, ceva este absent, dar totdeauna altceva este prezent. Deci schimbarea este o trecere de la o prezenţă la alta. Absenţa este o simplă constatare de natură relativă, subordonată prezenţei. Aristotel denumea absenţa o privaţie, adică o absenţă a ceea ce ar trebui să fie prezent. Este de aşteptat obiecţia că există totuşi unele schimbări în care trecerea de la existenţă la neexistenţă şi invers pare evidentă — dispariţia, *nimicirea* unui lucru sau dimpotrivă apariţia sau creaţia altui lucru. Există dar ceea ce herbartienii numesc devenirea absolută şi pe care o exclud ca contradictorie odată cu orice fel de schimbare sub pretextul că schimbarea, devenirea ca atare este contradictorie, nu numai schimbarea numită de Aristotel substanţială. În timp ce pentru Hegel schimbarea există, este singura realitate, este „absolutul", pentru Herbart, dimpotrivă, schimbarea este o „aparenţă", o iluzie tocmai fiindcă ea este prototipul contradicţiei. De aceea, filozofia are ca temă fundamentală nu să descopere şi să înmulţească contradicţiile, cum vrea Hegel, ci să le elimine prin „prelucrarea" noţiunilor vulgare. Hegel şi Herbart sînt antagonişti şi totuşi prin felul lor de a gîndi înrudiţi.

Nu urmărim aici o discuţie mai strînsă a caracterului pretins contradictoriu al schimbării. Ne limităm la o singură observaţie. Nu există schimbare dacă nu există nici o legătură între „momentele" schimbării, între „înainte", „acum" şi „după". În schimbarea sau devenirea absolută (apariţia din nimic, dispariţia în nimic) legătura dintre momente este suprimată, afară numai dacă „nimicul" nu este transformat într-un fel de existenţă, de factor primar al lumii, şi atunci revenim pe ascuns la schimbarea în sensul general de înlănţuire de prezenţe. Ştiinţa şi filozofia au admis totdeauna că „apariţia" (creaţia) are totuşi legătură cu ceea ce a fost „înainte“ sau că „nimicirea“ păstrează legătura cu ceea ce va fi „după“, fiindcă — este principalul lor argument — în schimbare se face o trecere de la o prezență neperceptibilă, căreia i se recunoaște un fel de superioritate în existență — neperceptibilul este etern, indestructibil (atomi, „elemente“ în genere) —, la o prezență perceptibilă, la planul compoziției, singurul la care se întîlnește o adevărată schimbare. Prin urmare, dacă se suprimă legătura dintre momente, dispare însăși mișcarea. Schimbarea se constituie numai dacă dispunem de trei termeni : prezență (existență), absență (neexistență, nimic) — acestea două referitoare la un singur moment al schimbării, la cel dintîi — și o nouă prezență (existență) ; așa încît, trecerea autentică se face de la o prezență la alta. Dar chiar dacă înlăturăm din calea noastră această pretinsă contradicție inerentă schimbării în genere, rămîn intacte și amenințătoare alte greutăți, alte aporii.

În adevăr, ne surprinde un prim fapt. Orice schimbare presupune un schimbător. O schimbare pură, absolută, fără ceva ce se schimbă sau are schimbări, este ipostaziată în ceva schimbător, într-un substrat, ceea ce este absurd, fiindcă schimbarea ea însăși nu se schimbă, cum evoluția nu evoluează și progresul nu progresează. Schimbare, evoluție, progres sînt termeni ce exprimă ceva general, esență sau relație, și se știe că generalul nu se schimbă, dar poate fi pierdut sau cîștigat dacă nu este un dat general inamisibil, de nepierdut. Ceea ce poate fi pierdut sau cîștigat este general, dar un general care se prezintă ca o particularitate a unui general superior care nu poate fi pierdut. Un corp poate să piardă o figură *particulară*, o mărime particulară, dar figura în genere sau mărimea în genere este o proprietate inamisibilă (J. Rehmke, *Philosophie als Grundwissenschaft*, ed. a II-a, p. 119 și urm.). Adăugăm că schimbătorul cerut de schimbare nu este un substrat *înapoia* schimbării, un fel de miez identic, adică neschimbător, care susține totuși schimbarea și constituie ceea ce vocabularul tradițional a numit *substanța* lucrului dat și apoi a tuturor lucrurilor. Schimbătorul este *unitatea* schimbărilor, nu *substratul* lor, iar unitatea este tot așa de reală ca și schimbarea, cu atributul distinctiv, în avantajul ei, că ea se menține ca principiu de totalizare sau de individualizare. Putem acum preciza că schimbătorul este totdeauna *individualul*. Numai individualul, nu și generalul, se schimbă. În acest punct se dezvăluie paradoxul schimbării sau aspectul dialectic al schimbării. Deși schimbător este individualul, schimbarea este fundată pe general, nu pe individual. Căci schimbarea nu este o *variație*, o *succesiune* de calități individuale, de nuanțe inefabile, ci de factori generali, adică de particularități ale unui general mai cuprinzător, care rămîne identic. Se schimbă lucrul în figura lui, dar nu însăși figura ; se schimbă lucrul în culoarea lui, dar nu însăși culoarea. Repetăm, expresiile obișnuite s-a schimbat culoarea, figura, mărimea etc. sînt improprii. Se schimbă numai individualul, dar în una din proprietățile sale, și anume în cele „compuse“ dintr-o esență generală simplă, care nu mai este subordonată alteia și de aceea nu poate fi pierdută, și dintr-o particularitate a ei. Așadar, numai individualul se schimbă, dar nu datorită unor pretinse nuanțe individuale, ci datorită proprietăților și calităților generale. Acestea din urmă nu cunosc, fiind generale, vreo schimbare, ci numai o variație, o succesiune în cadrul unei esențe generale invariabile. Generalul poate fi pierdut cînd este încadrat într-un general ce nu poate fi pierdut, dar el însuși nu se schimbă. Cînd cireașa din verde a devenit roșie, nu verdele s-a schimbat în roșu, ci verdele a fost pierdut și roșul cîștigat, fiindcă a rămas culoarea. Schimbarea este deci o variație de momente generale. În orice schimbare ceva este pierdut și ceva este cîștigat în cadrul unui gen care nu este el însuși pierdut. Schimbarea este identică cu pierdere și cîștig. Orice lucru pierde ceva numai dacă a cîștigat altceva de același gen. Este aici o echivalență calitativă care are și un aspect cantitativ. Legea schimbării este în același timp o lege a constanței sau persistenței, care se întîlnește la general, ca și la individual, cele două fundamente ale lumii. Negăm oare prin aceasta schimbarea sau măcar îi știrbim ceva din semnificația ei? Nicidecum. Nu numai că îi recunoaștem realitatea, dar îi recunoaștem realitatea majoră, dominantă, indisolubil legată de individual. Individualul nu este ceva *alături* de schimbare, iar schimbarea nu este *în* sau *la* individual, ci individualul este însuși schimbătorul. Și cum nu există schimbare fără noutate, pretutindeni există individualitate și noutate. Soarta generalului este să ofere particularitățile care sînt pierdute și cîștigate. Nici o proprietate (generală) nu posedă particularități care sînt numai pierdute sau numai cîștigate. În orice schimbare apare ceva nou, un „altul“, dacă ceva a fost pierdut; noutatea este prezentă în pierdere, ca și în cîștig, căci și pierderea a ceva este o noutate. Rămîne poate o nedumerire. Am ajuns la concluzia că schimbarea este o variație de particularități, o pierdere și un cîștig, și totodată o persistență de general mai cuprinzător. Cum vom interpreta cazul variației de la mișcare la repaus și în genere de la schimbare la neschimbare? Spunem despre un om sau un lucru că nu s-a schimbat sau că nu s-a mișcat. Limbajul nu a făurit un termen care îmbrățișează schimbarea și neschimbarea, mișcarea și repausul. Totuși, cea mai impresionantă schimbare este tocmai trecerea de la schimbare la neschimbare, de la mișcare la repaus și invers. Trebuie să existe un general comun amîndurora. Acest general ni-l oferă unirea spațiului și timpului, a cărui succesiune sau variație nu cunoaște repaus. Nota generală a mișcării și repausului este „loc în genere dat în succesiune“, iar speciile sînt „deosebire de locuri“ (mișcare) și „identitatea locului“ (repaus). Tot așa, la trecerea de la schimbare la neschimbare, nota comună a acestora este o proprietate sau un complex de proprietăți care, în succesiunea timpului, cunosc variații sau rămîn invariabile. Situația fiind aceeași în toate trecerile de la schimbare la neschimbare, limbajul nu a simțit necesitatea de a făuri un termen comun. În toate cazurile se înțelege de la sine că în curgerea timpului o proprietate are sau nu are variație de particularități.

Ce este evoluția? Cuvîntul de evoluție s-a bucurat de o excepțională favoare în secolul trecut și nu a căzut în dizgrația celui următor, cum s-a întîmplat, cel puțin în parte, cu acela de progres. Au fost și sînt gînditori care au pus la îndoială existența progresului, dar nu cunosc vreun glas filozofic mai însemnat care să fi contestat realitatea evoluției. Dacă unele înțelesuri ale evoluției s-au demodat, pe drept sau pe nedrept, altele sînt încă în deplina simpatie a contemporanilor, aceasta din urmă mai ales din cauza legăturii intime dintre evoluție și aspectul dinamic al lucrurilor, ca și aspectul înrudit istoricist sau cronofil ca structură a lucrurilor. Evoluția a fost considerată o idee tot atît de revoluționară ca și concepția copernicană. Cel mult, i s-a impus o importantă limitare : ea nu poate explica diversitatea *esențelor* prin metoda genetică ; o esență nu rezultă evolutiv, genetic din altă esență. Dar apariția esențelor n-a fost mai fericit explicată prin ideea de creație. Noi nu vedem nici o opoziție principială între existența esențelor multiple și evoluție, dacă dăm evoluției semnificația largă, adîncă, la care ea are dreptul ca expresie majoră a noutății, a îmbogățirii lumii cu noi calități.

Începem cercetarea noțiunii de evoluție diferențiind-o de alte noțiuni înrudite, cu care a fost confundată, fiindcă și ele semnifică schimbări specifice. J. von Wiesner (*Erschaffung, Entstehung und Entwicklung,* 1916) începe monografia sa prin opoziția dintre evoluție *(Entwicklung)* și pseudoevoluție, numită „acumulare“ *(Kumulation)* de Hans Driesch, un alt biolog și filozof german care, pe urmele lui Ernst von Baer, a cercetat noțiunea de evoluție îndeosebi în opera *Logische Studien über Entwicklung,* 1919. Pseudoevoluția este o schimbare continuă sau treptată, ca și evoluția, însă ea este altceva, fiindcă rezultatele ei cumulative sînt lipsite de acea necesitate internă care se manifestă în prezentarea rezultatelor evoluției ca „totalități“, ca „întreguri“, ca, de exemplu, în formarea dunelor de nisip sau a stratelor geologice. Herbert Spencer numără și pseudoevoluția printre procesele evolutive. Spre deosebire de evoluție și pseudoevoluție, formații continue, graduale, von Wiesner cunoaște producerea sau apariția *(Entstehung),* a cărei notă caracteristică este devenirea bruscă. Acest proces este obișnuit în lumea anorganică ; oxigenul și hidrogenul se combină brusc, producînd apa fără stadii intermediare, evolutive, iar această producere este ceva nou, fără a fi o noutate evolutivă (evoluția, ca și pseudoevoluția, în schimbarea lor treptată aduc ceva nou, dar diferă în structura noului — o dată este o totalitate, altă dată numai acumulare). Aparența de evoluție, de schimbare treptată, în cazul topirii gheței sau al dizolvării zahărului în apă se explică prin faptul că temperatura topește zăpada sau gheața de la exterior la interior, fiindcă ea nu acționează deodată asupra întregii cantități de gheață, așa cum nici apa nu intră în contact cu întreaga bucată de zahăr. Altminteri, topirea gheței sau dizolvarea zahărului este un proces brusc, este o succesiune de procese bruște, modalitate generală în lumea fizico-chimică. Ce se întîmplă după apariție, după schimbarea bruscă ? După apariție urmează persistența, neschimbarea sau o apariție (producție) imperceptibilă. În lumea fizico-chimică corpurile compuse apar brusc și apoi persistă fără schimbări mai adînci. Noțiunea de schimbare bruscă, curentă în lumea anorganică, este cu totul necunoscută lui Spencer. Pe lîngă banala producere sau apariție bruscă din lumea anorganică, există o a doua producere, descoperită mai de curînd în lumea organică — se produce brusc, prin salt, o varietate și chiar o specie nouă de plantă sau de animal. Producerea bruscă organică a fost numită de botanistul olandez Hugo de Vries — mutație. Producerii bruște a noului îi urmează totdeauna o evoluție, adică o schimbare treptată și acumulată într-o anumită direcţie. Este însă de văzut dacă mutaţia vizibilă nu este precedată de o evoluţie invizibilă, în germene, de o acumulare de mici schimbări. În sfîrşit, o a treia specie de producere sau de apariţie bruscă este producţia originară *(Neuentstehen)*, o autentică producere a ceva nou, cum este îndeosebi generaţia spontană a vieţii din anorganic şi chiar poate apariţia sufletului, a conştiinţei, a psihismului în mijlocul materiei organizate. Este, desigur, o deosebire considerabilă între apariţia celei mai simple specii organice din elemente anorganice şi evoluţia sau „transformarea" acestei specii elementare în specii tot mai complicate ; diferenţa rămîne şi dacă înlocuim evoluţia prin mutaţie, întrucît în cazul evoluţiei, ca şi al mutaţiei, organicul se naşte tot din organic. S-a susţinut chiar că producerea originară, arhegonia, cum o numeşte E. Haeckel, marele său partizan, este o noţiune metafizică, adică necontrolabilă pe calea experienţei, afirmaţie îndrăzneaţă, fiindcă angajează un viitor în sine imprevizibil.

Principalii exponenţi ai ideii moderne de evoluţie sînt K. E. von Baer (1792—1876), de la care porneşte H. Spencer (1820—1903), care, în stil de „sinteză filozofică", rămîne cel mai sistematic doctrinar al ideii ; mai tîrziu se manifestă Hans Driesch şi apoi J. von Wiesner, biologi. Caracteristica acestei grupe de evoluţionişti este explicarea procesului evolutiv prin factori constanţi, aşadar prin respectarea legilor de conservare ale ştiinţelor naturii, îndeosebi a legii de conservare cantitativă a energiei. Chiar de la Driesch începe a se afirma o nouă directivă care va duce la modificarea noţiunii de evoluţie. Pînă la Driesch, evoluţia era fundată analitic, adică prin reducerea ei la legile proceselor parţiale, la legile elementare de conservare a materiei şi mai ales a forţei (Spencer nu întrebuinţează termenul de energie şi nici nu cunoaşte a doua lege a energeticii — legea degradării calitative a energiei). După ce Spencer a istovit un mod de a concepe evoluţia, aceasta începe să fie explicată în adevăr sintetic, nu pseudosintetic, ca la Spencer [34]. Procesul evolutiv este o „integrare", o „totalizare", însă o „totalitate" care este un complex de calităţi ireductibile la calităţile părţilor — procesul evolutiv aduce totdeauna o noutate, este o „evoluţie creatoare", cum spune Bergson, o „evoluţie emergentă", cum preferă gînditorii anglo-saxoni, Lloyd Morgan în *Emergent Evolution*, L. T. Hobhouse în *Mind in Evolution*, 1903 ; William Patten în *The Grand Strategy of Evolution* ; în sfîrşit, Samuel Alexander în *Space, Time and Deity*, două volume, întîi sub formă de prelegeri la Glasgow (1916—1918), apoi în volume (1920). Ideea creativităţii în „sinteză" sau în „totalitate" este mai veche. J. St. Mill vorbeşte de o „chimie mintală" pentru a caracteriza acel plus, acea noutate adusă de întreg faţă de părţi în actul combinării „elementelor", iar W. Wundt consideră ca lege psihologică fundamentală nu repetiţia, ci „principiul rezultantelor creatoare". „Această însuşire fundamentală a procesului psihic o vom numi principiul *rezultantelor creatoare*". Cuvîntul de „rezultantă" arată că este vorba de o derivare a ceva din factori mai elementari, aşa cum mai multe mişcări mecanice se combină într-o rezultantă. Celălalt cuvînt, „creator", relevă că efectul nu este de aceeaşi calitate şi valoare ca şi componentele lui, cum se întîmplă la mişcarea mecanică, ci este un produs specific nou, pregătit de elemente, dar nu prefigurat în ele şi că valoarea sa are un caracter nou pe o treaptă superioară (Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, vol. III, ed. a VI-a, 1911, p. 755 și urm.).

Principala funcție a ideii de evoluție a fost să explice ordinea sau aspectul actual al lucrurilor. Căci o experiență originară a arătat omului că nu toate lucrurile au fost totdeauna așa cum se înfățișează acum. În secolul al XIX-lea, evoluționismul a apărut ca explicația științifică ideală, cu posibilități nelimitate de expansiune în toate domeniile. Așa se prezintă evoluția în sistemul lui Spencer. Unii au limitat evoluția numai la sfera vieții și încă nu la tot ce ține de viață. Așa, neovitalistul H. Driesch ezită de a considera formarea speciilor, filogenia, ca o autentică evoluție, aceasta fiind prezentă numai în procesele vieții individuale, ale ontogeniei. În adevăr, o străveche experiență arată că plantele și animalele „cresc", că ele încep prin a fi mici semințe sau germeni și că apoi „se dezvoltă", „cresc", „se fac mari". Un alt fenomen care putea sugera ideea de evoluție este viața istorică a popoarelor. În timpurile mai noi, istoria a fost mărturia cea mai probantă a existenței evoluției sau dezvoltării. Dar nu totdeauna spectacolul istoric a fost interpretat evolutiv. Uneori cursul istoric a fost considerat ca o decădere, ca o îndepărtare înrăutățită de la faza primitivă paradisiacă, sau mai degrabă ca un ciclu de înălțare și decădere, fie pentru ca același popor să reînceapă ciclul, fie pentru ca ciclul să treacă de la un popor la altul. Nu numai cei vechi, dar și mulți moderni n-au cunoscut alt ritm al istoriei decît decăderea continuă sau ciclul de înălțare și declin. De altfel, marile procese cosmice, ilustrate de mișcările aștrilor, de alternarea anotimpurilor, pledează tot pentru ideea ciclului sau a unei mișcări de pendulare între două extreme, ca o revenire la punctul de plecare, ca o „eternă reîntoarcere". Cu toate acestea, gîndirea modernă, încă din secolul al XVIII-lea, a explicat sistemul solar, formarea și mișcarea planetelor ca o evoluție de la o nebuloasă la un număr de corpuri planetare avînd ca centru corpul cel mai mare ieșit treptat din nebuloasă, Soarele. Kant a fost cel dintîi gînditor care a întregit evolutiv mecanica cerească a lui Newton, iar Laplace mai tîrziu și independent a dat o teorie asemănătoare. Consemnăm ca o curiozitate că formarea speciilor organice, filogenia, a fost cel din urmă domeniu cucerit de evoluționism și a rămas cel mai viu disputat pînă astăzi. Lupta dintre darwiniști și lamarkiști durează și astăzi [35].

Noțiunea de evoluție este grevată de o periculoasă dublicitate, rezumată de termenii preformație și epigeneză. În adevăr, pînă aproape în vremea noastră, evoluția a fost interpretată în două feluri. Cea dintîi și cea mai veche interpretare consideră ceea ce vine mai tîrziu ca „preformat" în ceea ce a fost înainte, ca preexistent sub înfățișări rudimentare, ca „dispoziții", ca forme mai mici; așa încît, ceea ce este mai tîrziu aduce numai noutatea de a fi mai dez-voltat, mai des-fășurat, de a fi dez-văluit sau explicitat, iar ceea ce este înainte se prezintă învăluit, implicit, înfășurat. Aceasta este în linii foarte generale teoria preformaționistă, a „îmbucării". Puiul este preformat sau preexistent în mic, miniatural, în ou; dezvoltarea, evoluția constă în creșterea sau mărirea a ceea ce există dinainte în format mai mic. Teoria este vulnerabilă, în primul rînd, fiindcă trebuie să admită preformația a tot ce vine mai tîrziu într-un început inexplicabil. În ou preexistă toate păsările viitoare. Dar oul de unde vine ? A preexistat din eternitate. Un alt neajuns, acesta minor, al concepției este că admite că în ou există două ființe : una învăluită, implicită, și alta dezvăluită, explicită, în timp ce, în realitate, oul este o singură ființă care evoluează. Dar cel mai mare neajuns al teoriei preformaționiste este reducerea la minimum a noutății. Totul este dat dinainte, de la început. Există numai un spor cantitativ, o „creștere“, o mărire a ceea ce este dat înainte ca o miniatură. Termenul de „dispoziție“, care pare să salveze preformaționismul, este dubios, este în orice caz un expedient. Apoi, „dispoziția“, care semnifică ceva ce începe să se constituie, ca în expresia birocratică „a lua dispoziții“, nu cere necesar ca ceea ce există înainte să fie exact miniatura a ceea ce va veni mai tîrziu. Pentru a doua interpretare a evoluției, ceea ce vine mai tîrziu nu este o dez-voltare, adică o realizare în format mai mare a ceea ce există înainte în format mai mic, ci este ceva nou, este o plus-devenire. Sensul epigenetic al evoluției a fost formulat întîi în biologie de Caspar Frederic Wolff, în *Theoria generationis* (1759), operă care reprezintă un hotărîtor pas înainte în înțelegerea evolutivă a vieții și a tuturor lucrurilor. Tot ce apare mai tîrziu nu este simplă des-facere, ex-plicitare, ci o „epigeneză“ (*epigennema* = ceea ce este produs după, ceea ce survine), deci este o *nouă* formație fiindcă nu este dată de la început. Amîndouă teoriile sînt în fond enigmatice. Cea dintîi aplică cu rigiditate principiul identității și ajunge din reducere în reducere la ceva inițial, la un pretins început care cuprinde în sine totul. Devenirea este sau eliminată, sau redusă la o noutate cantitativă, la o mărire a formelor inițiale liliputane. Deci noutatea nu lipsește cu totul nici aici. A doua postulează ca necesară noutatea și astfel ridică problema filozofică cea mai spinoasă : cum este posibilă noutatea și cum se inserează ea printre fenomenele ce se repetă și exprimă o identitate ? Se înțelege că preformația se potrivește mai bine cu conservarea, cu identitatea. Dar teoria epigenetică exclude ea oare cu totul conservarea, identitatea, persistența ? Preformația și epigeneza constituie, cum vom vedea, aporia majoră a evoluției.

Sîntem acum în măsură să punem întrebarea : care sînt notele caracteristice ale evoluției ?

1) Știm că evoluția presupune schimbarea, dar nu este o „specie“ de schimbare, cum sînt schimbările calitative și cantitative. Fiind legată de schimbare, evoluția există, în sens propriu, numai la individ. Numai individul evoluează, fiindcă numai individul se schimbă. Termenii curenți de „evoluția ideilor“, „evoluția limbajului“, „evoluția speciilor“ etc., etc. sînt improprii. „Idee“, „limbaj“, „specie“ etc. exprimă date generale. Generalul nu evoluează, cum nici nu se schimbă. Dar nu este îngăduit a vorbi de evoluție nici la ceea ce este „unic“, fără a fi totuși individ, ca de exemplu la „stat“, „națiune“, „popor“, așadar la ceea ce se prezintă ca „unitate“ de indivizi. „Unitatea“, ca raport sau legătură între indivizi, așadar „unitatea“ ca general nu evoluează, ci evoluează indivizii, ale căror proprietăți se pot schimba, și numai odată cu schimbarea indivizilor componenți se schimbă și „statul“, „națiunea“, „poporul“. Dacă indivizii au și proprietăți constante, persistă și raporturile dintre proprietăți, raporturi cristalizate în *instituții* și *forme*

sociale. Dacă evoluează numai individualul, evoluția însăși, ca și schimbarea, nu este individuală sau unică, ci este un dat general care se repetă. Totuși, ea este tratată ca un individ și așa se ajunge la o eroare echivalentă celei subliniate înainte. În adevăr, înainte se făcea din general ceva individual, fiindcă se vorbea de „evoluția speciei“ etc.; acum se face din general tot un individual, dar cu o altă motivare. Se vorbește de evoluție ca de un individ care acționează asupra lucrurilor punîndu-le în mișcare, ba chiar ca de un individ care „creează“ (căci numai individul creează). Bergson confundă „evoluția creatoare“ cu „elanul vital“, cuvinte cu rezonanțe impresionante, la care ipostazierea sau personificarea este vizibilă. Desigur, se poate interpreta că la Bergson „evoluția creatoare“ este și un efect al „elanului vital“, dar să nu uităm că efectul, ca și cauza, este totdeauna un dat general, un anumit dat general, care nu este cel admis de Bergson și de alții. Evoluția este un fapt general, dar el nu este o *esență* a lucrului, o proprietate (determinație) sau măcar o calitate (eventual un complex de calități). Cînd spunem despre un lucru că evoluează, nu spunem nimic despre esența lui, afară numai dacă nu confundăm evoluția cu schimbarea proprietăților și calităților. Cum datul general este sau esență (un general comun care stă în unitate cu particularitățile sale și în cele din urmă cu indivizii cărora el le aparține) sau relație (care presupune cel puțin doi termeni comparați), ajungem la o definire mai justă a noțiunii de evoluție.

2) Evoluția este o noțiune de relație care compară două puncte de reper fixate în mijlocul schimbărilor — un punct de plecare și un punct final, oricît de convenționale ar fi amîndouă. Nu există evoluție fără un sistem de referințe, fără un început și sfîrșit care sînt comparate. În ce scop sînt comparate? Evoluția marchează sau exprimă în punctul final o *noutate*, o „creștere“, o „îmbogățire“ față de punctul inițial. Pe scurt, oricît de paradoxal ar suna, evoluția este totdeauna retrospectivă, adică ea se constată nu privind „înainte“, spre viitor, ci „înapoi“, spre ceea ce a fost. Dacă totuși evoluția vizează ce va fi, este evident că am fixat într-un viitor mai mult sau mai puțin determinat un punct final fictiv, înzestrat cu noutăți de tot felul față de prezent. Oricum, sfîrșitul revendică un cîștig, o îmbogățire față de început, iar distanța dintre cei doi termeni este marcată, de asemenea, mai mult sau mai puțin artificial, de faze sau stadii. Pe de altă parte, orice evoluție are o *direcție*, o „vecțiune“, cum spune A. Lalande. Direcția tempereazá oarecum paradoxul de care vorbeam înainte. Evoluția se desfășoară spre o fază care aparține viitorului, atît timp cît evoluția nu este un ciclu încheiat. Numai după încheierea ciclului faza finală apare, comparată cu cele antecedente, ca o evoluție, ca o îmbogățire. Evoluția a produs în gîndirea modernă o răsturnare în ceea ce privește raportul dintre trecut și prezent, cum și în aprecierea raportului lor. Ea ne-a deprins să privim trecutul nu cum privește fiul nematur pe tatăl său matur, ci cum privește omul matur pe copilul din care el s-a format. Putem face acum un pas mai departe în clarificarea noțiunii noastre. În adevăr, și simpla schimbare include în fiecare moment o noutate. Prin ce se deosebește noutatea evoluției de aceea a simplei schimbări? Am văzut că în orice schimbare se succed o pierdere și un cîștig; orice schimbare este un

cîştig, fiindcă este mai întîi o pierdere. Evoluţia, fiind o schimbare, nu se abate de la legea pierderii şi cîştigului. Ceea ce o defineşte este felul sau natura cîştigului, este caracterul noutăţii sau sporului.

3) Noutatea evoluţiei are două aspecte, după modalitatea de combinare a celor două dualisme : cantitate-calitate şi unitate-multiplicitate. Pe scurt, unitatea şi multiplicitatea pot fi de ordin cantitativ sau calitativ. Primul aspect al noutăţii este o mai mare concentrare sau „integrare“ a individului care evoluează, o unificare a lui cantitativă şi calitativă. Ceea ce înainte era împrăştiat, difuz cantitativ şi calitativ, devine integrat, adică constituie o unitate, formează o totalitate. H. Höffding defineşte evoluţia o conlucrare a două categorii reale — cauzalitatea şi totalitatea. Ele conlucrează avînd ca rezultat *direcţia* mişcărilor. „Noţiunea de direcţie ne-a condus de la cauzalitate la totalitate“ (*La pensée humaine*, p. 230). Dar în ce constă concentrarea, integrarea, totalizarea ? Concentrarea este un proces în care pierderea nu este o împrăştiere în afară, nu este doar o adevărată pierdere. Ceea ce a fost înainte nu mai este acum, dar acel factor pierdut rămîne totuşi în cadrul individului care evoluează, „se totalizează“. Orice pierdere este o pierdere specifică prin totalizare, prin conservarea în cadrul unităţii a particularităţilor pierdute. Particularităţile sînt cantitative şi calitative ; ele se acumulează, se totalizează. De altă parte, ceea ce evoluează se multiplică, „se diferenţiază“ calitativ şi cantitativ, adică primeşte noi aspecte sau calităţi, devine din omogen eterogen. Cantităţile sporesc şi se pot distribui diferit înlăuntrul totalităţii. Pe scurt, evoluţia este şi unificare şi multiplicare cantitativă şi calitativă, este „integrare“ şi „diferenţiere“. Vedem dar cîte greutăţi ridică în calea analizei această noţiune, a cărei frecventă întrebuinţare maschează o obscuritate reală.

4) Evoluţia nu merge la infinit ; orice evoluţie are un sfîrşit. Cauza finităţii evoluţiei este legarea ei de individ, care este limitat de ceilalţi indivizi în acea conexiune de interacţiuni care este lumea sau universul. O evoluţie infinită ar putea avea universul dacă el ar fi un Individ infinit. Ne reamintim că considerarea universului ca o „persoană“ este una din cele mai răspîndite — şi de aceea periculoase — erori ale filozofiei. Faza finală a evoluţiei este echilibrul, stabilitatea. Este, de asemenea, o eroare că echilibrul este totuna cu imobilitatea ; el este o mişcare ciclică, periodică. Printre filozofii secolului al XIX-lea, Gustav Th. Fechner pune accentul pe faza de echilibru cu care se sfîrşeşte evoluţia. În lucrarea sa *Ideen zur Schöpfungs-und Entwicklungsgeschichte der Organismen* (1873), încercînd să dea o bază inductivă unor idei din „filozofia naturii“ a lui Schelling, formulează *principiul tendinţei spre stabilitate,* potrivit căruia orice sistem, în aceleaşi condiţii, tinde să se apropie de starea de stabilitate. Tendinţa spre o stabilitate finală a mişcării evolutive a fost susţinută mai tîrziu de empirio-criticistul Joseph Petzoldt — *Das allgemeine Entwicklungsgesetz.* Dar echilibrul mişcărilor circulare nu durează indefinit, ci face loc procesului contrar evoluţiei — *disoluţiei,* care desface ceea ce a făcut evoluţia şi a conservat echilibrul. Disoluţia este dezintegrarea pierderilor recuperate interior, destrămarea totalităţii, o creştere a multiplicităţii fără unitate.

Între faza iniţială şi faza finală se intercalează alte faze ; aşa încît, evoluţia este o trecere de la o fază la alta. Fiecare fază este posibilă numai în legătură cu fazele antecedente. S-a definit adeseori evoluţia ca un proces *continuu*, lent, treptat, opus saltului sau schimbării bruşte. Evoluţia nu postulează cu necesitate continuitatea în sensul de schimbare lentă, treptată. Evoluţia este şi schimbarea bruscă, repede, saltatorie [36], mutaţia. Opoziţia dintre revoluţie şi evoluţie este superficială, dacă prin continuitate se înţelege numai schimbarea treptată. Biologia şi în genere ştiinţa nu se mai tem de mutaţii, de schimbări în salt. Apariţia treptată, microscopică, sau, dimpotrivă, bruscă, macroscopică, a noutăţii este un aspect relativ, legat de timp, care practic poate avea importanţă, dar teoretic nu este relevant. Dacă însă prin continuitate se înţelege că orice fază, oricît de nouă ar fi, ca produs al unui salt, este legată sau condiţionată de faza sau de fazele antecedente, atunci orice evoluţie este continuă. Noţiunea contrară noţiunii de evoluţie este aceea de apariţie, de producţie fără nici o condiţionare, fără antecedent, o *proles sine matre creata*, un *deus ex machina*, o creaţie absolută. Lumea şi toate procesele ei au ieşit şi continuă să iasă din nimic. Ideea de creaţie absolută nu numai că nu explică nimic, dar suprimă orice explicaţie.

5) Evoluţia are un vector, o direcţie definită de faza finală, dar nu un scop. Nu există un model, un prototip pe care evoluţia îl urmăreşte pentru a-l realiza. Evoluţia nu este structurată finalist, în sensul tradiţional al acestui cuvînt. Cu aceasta se ridică problema condiţiilor ce determină evoluţia. Noţiunea de evoluţie s-a înfiripat sub patronajul romantismului, ca expresie a vieţii, a organicului. Ea a fost explicată prin acţiunea unor principii incorporale, interioare însă organismului, a unor „forţe vitale", „entelehii" sau „idei" care dirijează schimbările după un plan în care se întîlnesc integrarea şi diferenţierea. Acesta este punctul de vedere al neovitalistului H. Driesch şi al tuturor acelora care au moştenit credinţa romantică a vieţii ce evoluează datorită unei forţe interioare de natură psihică, dar inconştientă. Driesch are convingerea că a demonstrat existenţa acelor forţe psihoide sau „entelehii" din organisme mai ales în fenomenele de regenerare, de reconstituire a întregului organism numai dintr-un fragment al embrionului. S-a constatat însă că embrionul mutilat nu reproduce în întregime organismul, ci dă şi un monstru. Totul depinde — scrie G. Matisse — de repartiţia materialului embrionar între celulele distruse şi nedistruse. „Astfel, în genere, arhitectura morfologică este în funcţie nu de un plan final de realizat, al unui arhetip care se impune fiecărei specii şi care reprezintă Ideea ei imanentă, ci de distribuţia eterogenităţilor oului şi de localizările germinale în primele schiţe de segmentare" (G. Matisse, *Philosophie de la nature*, vol. III, 1938, p. 57). Dacă intervine o perturbare accidentală a materialelor la un stadiu în care nu toate părţile sînt „echipolente" (capabile de a reface deopotrivă tot organismul), atunci „ideea diriguitoare" se eclipsează ca şi cum nu ar fi existat.

Se ştie că prin cauză înţelegem conlucrarea a două condiţii distincte — condiţia eficientă, care aparţine individului străin, individului activ, şi condiţia fundamentală, care aparţine individului care suferă acţiunea şi deci are un efect sau o schimbare. „Cauza internă" este condiţia fundamentală ruptă de condiţia eficientă şi de aceea este transformată şi în cauză eficientă. O singură condiţie cumulează amîndouă atributele :

este şi eficientă şi fundamentală, şi de aici urmează că individul se schimbă prin el însuşi. Nimic nu se poate schimba prin el însuşi, nu este *causa sui,* afară numai dacă nu strecurăm în interior o a doua ființă care oferă condiția eficientă. Tocmai această operație ocultă defineşte explicația neovitalistă — cauza imaterială, psihoidă a proceselor materiale din organism este cauza eficientă, ordonatoare. Neovitalismul explică un fapt cunoscut, direcția totalizantă a schimbărilor, printr-un factor necunoscut, *entelehia* care totalizează şi direcționează. Prin urmare, evoluția, deşi deosebită de mişcare, se explică prin aceleaşi două condiții ale oricărui proces real : o condiție exterioară, eficientă şi o condiție interioară, fundamentală. Poate principala eroare a evoluționismului spencerian este că a folosit numai cauza externă, eficientă, „mecanică“, şi a trecut cu vederea cauza interioară, fundamentală de teama de a nu aluneca în concepția romantică, cunoscută lui prin poetul Coleridge, care era influențat de „filozofia speculativă a naturii“ înfloritoare în Germania lui Schelling şi a elevilor săi. Cum a dovedit René Berthelot, în evoluționismul lui Spencer s-au contopit concepția romantică a dezvoltării spontane, inconştiente, organice, şi fizica mecanică. Concepția romantică este menținută numai ca forță incognoscibilă ca atare, dar cognoscibilă sub forma de fenomene mecanice. Fireşte că este o gravă confuzie a numi „forță“ şi principiul irațional romantic, misterios, şi legea fizică formulată cu exactitate de matematică (R. Berthelot, *Évolutionnisme et platonisme,* studiul *Les origines de la philosophie de Spencer,* 1908). Aşadar, nimic nu se „organizează“ numai prin sine, ci şi prin sine şi prin altul. Acesta din urmă dă impulsul, este condiția eficientă în universala lege a cauzalității. Sîntem acum în măsură să examinăm structura noutății din evoluție şi raportul ei cu repetiția şi identitatea. În scopul clarificării acestei probleme cardinale a gîndirii europene — a unei probleme mai mult implicite decît explicite, din cauza aspectelor ei primejdioase — vom cerceta datele şi soluțiile mai însemnate ale evoluționismului contemporan ; în cadrul mai general al schimbării, problema a fost discutată într-un capitol precedent.

Evoluționismul spencerian, după un răstimp de răsunător succes, a fost trecut printre vechiturile filozofice. Este o nedreptate. Pînă astăzi nu s-a scris o operă tot aşa de bogată şi multiplă în care evoluția să fi fost studiată cu mai multă adîncime şi mai ales cu acelaşi respect față de rezultatele ştiințifice. Spencer dă evoluției un coeficient universal — ea este legea cea mai sintetică a tuturor proceselor, de la formarea sistemului solar pînă la formarea operelor literare, artistice, ştiințifice, filozofice, culturale în genere, adică pînă la formarea „produselor supraorganice“ (*Premiers principes,* trad. Guymiot, p. 470). Evoluția se întemeiază pe toate marile legi ale lumii fizice, dar mai ales pe legea „conservării forței“, care fusese descoperită în jurul jumătății secolului al XIX-lea de Robert Meyer, H. Helmholtz, Joule. A doua lege a energeticii, a termodinamicii, legea calitativă a degradării energiei, legată de numele lui Sadi Carnot şi Clausius, este ignorată de Spencer. Poate că trecerea cu vederea are această explicație : legea susține că procesele fizico-chimice au o tendință contrară evoluției, o tendință de degradare, de disoluție şi de omogenizare indefinită. André Lalande a utilizat tocmai această lege în teza sa de doctorat *La dissolution opposée* *à l'évolution* (1899), retipărită cu prescurtări și completări în 1932 sub titlul de efect *Les illusions évolutionnistes,* operă considerată de unii ca una dintre cele mai considerabile ale timpului nostru, ceea ce este o exagerare. Ea are meritul de a fi universalizat ideea de disoluție, prin urmare de a o fi aplicat-o și la întreaga viață umană, răpindu-i subînțelesurile compromițătoare și apropiind-o de legea identificării reluată de Em. Meyerson în toate operele acestuia.

Fundarea evoluției, ca producere de noutate, pe legea conservării face onoare perspicacității filozofice a lui Spencer, chiar dacă legea conservării are la el o unilaterală structură mecanicistă. Totodată, Spencer acordă conservării nu numai rolul dominant, ci un rol exclusiv, și de ceea nu ridică problema hotărîtoare — în ce raport stă „persistența forței", identitatea, cu noutatea implicată în evoluție ? Problema există însă latent în distincția dintre evoluția simplă și evoluția complexă. Evoluția simplă este o integrare de materie și o împrăștiere concomitentă de mișcare. Evoluția complexă se ocupă de redistribuțiile secundare ale materiei și ale mișcării restante. În timpul acesta, spune Spencer, „materia trece de la o omogenitate indefinită și incoerentă la o eterogenitate definită și coerentă, iar mișcarea conservată suferă o transformare asemănătoare" (*op. cit.,* p. 344—345). Evoluția simplă este dar integrare, evoluția complexă este diferențiere. Sinteza spenceriană a motivelor vitaliste romantice și a motivelor mecaniciste ale fizicii mai vechi n-a satisfăcut multă vreme. Evoluția, valorificată de romantism, este din nou acaparată de neoromantism la Bergson sau de un semiromantism în teoria emergenței. „Evoluția creatoare" a lui Bergson urmărește conștient o corectare a concepției bergsoniene, cum mărturisește el însuși. „Acesta a fost odinioară punctul de plecare al reflecțiilor mele. Acum vreo cincizeci de ani eram atașat de filozofia lui Spencer. Într-o zi, mi-am dat seama că timpul nu servea la nimic în evoluție. Totuși, îmi spuneam, timpul este ceva. Deci el acționează. Ce poate înfăptui el ? Bunul simț răspundea : timpul este ceea ce oprește ca totul să fie dat dintr-o dată. El întîrzie sau mai degrabă este însăși întîrzierea. El trebuie deci să fie elaborare. Să nu fie el oare atunci vehiculul creației și alegerii ? Existența timpului nu ar fi o probă că există indeterminație în lucruri ? Să nu fie el oare însăși această indeterminație ?" (Bergson, *La pensée et le mouvant,* p. 118). Pasajul acesta ne dezvăluie geneza ideii de „evoluție creatoare". Evoluția nu mai este o rezultantă a principiilor fizico-chimice, ci este ea însăși principiul cosmic menit să dirijeze legile de conservare cantitativă și degradare calitativă, împotrivindu-se lor. Dacă „evoluția creatoare" se confundă cu romanticul „elan vital", materia cu legile ei de conservare și degradare apare ca un deșeu sau ca o emanație a „elanului". La Bergson, noutatea cîștigă primul loc, deși el știe că nu orice noutate, nu orice creație se produce oriunde, ci fiecare creație singulară apare în anumite condiții și ca atare ea ascultă de marile legi structurale și funcționale ale universului.

O altă posibilitate de a salva unitatea evoluției fără a sacrifica cu ușurință principiile științelor naturii este opera mai ales a gînditorilor anglo-saxoni. La această operă au contribuit mai demult și unii gînditori germani influențați de ideea „unității sintetice a conștiinței" din filozofia kantiană și din idealismul speculativ postkantian (Fichte, Schelling, Hegel ca dialecticieni, Schopenhauer ca voluntarist). Am citat mai înainte noțiunea de „rezultante creatoare“ a lui Wundt. Fundamentul acestei concepții, care în altă înfățișare revine la H. Driesch, este convingerea că „întregul“, „totalitatea“, „sinteza“ cuprinde elemente noi, „creații“ care nu există în factorii sintetizați. Aici se ivește o greutate serioasă. În „rezultantele creatoare“ psihice componenții nu dispar în rezultante, cum se întîmplă în sinteza chimică — în apă, de exemplu, dispar oxigenul și hidrogenul —, ci la acele rezultante sinteza cu noutatea ei stă alături de componente ca ceva străin lor. Se mai poate vorbi atunci de o adevărată sinteză? Ar fi chiar o creație din nimic fără contribuția factorilor antecedenți.

Mai sistematică și rațională este teoria „evoluției emergente“ la Lloyd Morgan, Hobhouse, Patten, S. Alexander. Pentru Morgan, evoluția constă dintr-o succesiune de etape, la nivelul fiecăreia „emerge“ ceva nou, adică elementele primesc o altă „relaționare“, o altă „structură“ sau „organizare“. Emergența este noutatea care țîșnește din recombinarea elementelor. Viața emerge ca un plus din materie, tot așa spiritul din viață; chiar în sînul materiei se succed emergențele sau noutățile de la electroni la atomi, de la atomi la molecule, de la molecule la cristale. Samuel Alexander admite în univers doi factori inițiali: 1) o structură temporo-spațială, care este canavaua realității, o structură de puncte și momente indisolubil legate; 2) emergența *calitativă*, care explică apariția existențelor. Unirea indisociabilă a spațiului și timpului dă *evenimentul* pur din care emerg toate calitățile ireductibile ale lumii — materia, viața, spiritul liber și valorile sale. În continuitatea temporo-spațială, emergența aduce noutatea calitativului și a discontinuității. Fiecare etapă reprezintă o nouă „mediație“ în structura originară temporo-spațială, crono-topică, o eflorescență calitativă. Fiecare „nivel de existență“ cuprinde etapele mediatizate și este colorat de structura calitativă dominantă care dă numele nivelului (Philippe Devaux, *Le système d'Alexander*, 1929, p. 97). Care este resortul emergenței? Care este agentul care împinge realitatea făcînd-o să treacă de la o treaptă la alta? Întrebarea este hotărîtoare, dar răspunsul mulțumitor se va lăsa așteptat. Morgan crede că se impune să afirmăm o vagă forță pe care o numește activitate, spirit, Dumnezeu, depășind astfel agnosticismul spencerian în driecția romantismului. William Patten (profesor de biologie la Dortmouth College), în opera *The Grand Strategy of Evolution,* explică „marea strategie a evoluției“ creatoare prin legea cooperației sau a „serviciului mutual“. „Creația este nașterea lucrurilor noi datorită serviciului mutual între lucruri preexistente“. Ori de cîte ori lucrurile se află în raporturi de cooperație apare o noutate, o calitate, care altfel n-ar fi existat. Atom, organism, conștiință, stat etc., sînt sisteme cooperative care dăinuiesc cît timp dăinuiește cooperația factorilor și a factorilor cu mediul. Nu libertatea, ci cooperația este cheia întregii mișcări cosmice. Libertatea este caracteristica haosului primitiv. „Uniune progresivă și stabilitate, cooperație, organizație, serviciu și disciplină sînt proprietăți inerente vieții și materiei“. La obiecția că concepția sa intră în conflict cu legea conservării energiei, Patten răspunde că organizaţia şi evoluţia sînt fapte tot aşa de manifeste şi sigure ca şi legea conservării energiei. Aşa este. Numai că cele două fapte trebuie să fie puse în concordanţă, trebuie să fie armonizate. Convingerea noastră este că numai structura recesivă, în care noutatea domină, iar conservarea (repetiţia) are rolul de a doua violină, deschide calea înţelegerii acestui fapt pe cît de frecvent, pe atît de complicat.

Ce concluzie ontologică ne sugerează faptul evoluţiei? Evoluţia ridică, la un nivel superior, problema noutăţii în lume. Răspunsul îl cunoaştem de la examinarea dualismului noutate-repetiţie (identitate). Noi n-am înţeles să escamotăm, să mistificăm noutatea. Am numărat-o printre teze ca factor dominant. Noutatea este un fapt primordial ca şi schimbarea. Schimbarea şi noutatea sînt indisociabile. Dar tot aşa de indisociabile sînt noutatea ca teză şi repetiţia ca antiteză. Repetiţia (identitatea) este ca o santinelă ontologică. Ea împiedică noutatea „să crească pînă la cer“, cum bunul Dumnezeu a purtat de grijă ca nici arborii să nu se înalţe pînă la cer. Recesivitatea repetiţiei este principiul care serveşte ca contrapondere a noutăţii. Dar noutatea ce este? Noutatea, „creşterea“ este calitativă. Universul îşi sporeşte evolutiv calităţile, nu şi cantităţile. Cantitatea de materie-energie rămîne aceeaşi; cîştigul cantitativ într-o parte înseamnă o echivalentă pierdere în altă parte. Ştiinţa n-a înregistrat nicăieri o creştere cantitativă absolută. Ştim însă că există creşteri cantitative în orice integrare, dar acestea sînt numai un plus sau un minus compensat în altă parte printr-un minus sau plus. Dimpotrivă, domeniul calităţii este vatra noutăţii, a „creativităţii“. Calitatea nu este un aspect pur subiectiv al unei lumi reductibile la spaţii (puncte) în mişcare, la „mecanism“. Calitatea este reală; mai mult, ea cuprinde şi cantitatea, despre care ştim că are faţă de calitate rolul recesiv al identităţii sau repetiţiei faţă de noutate.

*

Evoluţia şi progresul sînt strîns împletite, dar nu se confundă. Spencer a început prin a nu le deosebi, cum se constată în prima versiune a evoluţionismului consemnată în articolul intitulat *Progresul, legea şi cauza progresului* din 1857 (Spencer, *Essais de morale, de science et d'esthétique*, vol. I, ed. a II-a, 1886). Nu credem întemeiată convingerea că progresul şi evoluţia nu numai că se deosebesc, dar chiar se opun sub motiv că ideea de progres a fost formulată în secolul al XVIII-lea ca o armă a burgheziei împotriva trecutului dominat de aristocraţie şi biserică, în timp ce evoluţia urmăreşte să arate că schimbările s-au făcut treptat, inconştient, organic, păstrînd o strînsă legătură cu trecutul, adaptîndu-l la noi împrejurări, şi de aceea ea este mai degrabă conservatoare decît progresistă. Dacă romantismul a utilizat în sens conservator evoluţia, ca de exemplu în Şcoala istorică a dreptului lui Savigny, ideologia secolului al XIX-lea a şters nu numai opoziţia dintre progres şi evoluţie, dar şi pe aceea dintre evoluţie şi revoluţie. Evoluţia se poate face în salturi, în treceri bruşte de la un echilibru la altul. Evident, progresul este o schimbare, un proces cu diferite stadii din care cel din urmă este hotărîtor. Dar progresul nu este scopul urmărit de schimbare, de proces, cum se spune adeseori în expuneri neștiințifice, mai mult retorice, ca de exemplu în expresia „mersul sau drumul spre progres“. Progresul este însuși mersul în toate etapele lui, nu scopul mersului. In ceea ce privește semnificația modernă a ideii de progres, D. Parodi relevă că această idee a devenit un surogat pămîntesc al „lumii celeilalte“. „Ea reprezintă un aspect foarte particular : în ea și prin ea, în afară de orice dogmă religioasă și metafizică, s-a putut crede că vom găsi punctul de joncțiune al științei și moralei. În adevăr, de o parte, i s-a atribuit un caracter pozitiv, istoric și, chipurile, aproape experimental ; de altă parte, s-a gîndit bucuros că, asemenea revelațiilor religioase sau intuițiilor ontologice de altădată, ea era aptă să satisfacă nevoile sentimentale ale sufletului uman, să-i ofere un scop, un principiu de acțiune“ (D. Parodi, *Du positivisme à l'idéalisme*, 1930, p. 160).

Deosebirea reală dintre progres și evoluție nu se referă la noutatea calitativă, la „creștere“. Amîndouă sînt condiționate de schimbări și subliniază noutatea. Deosebirea stă în modul de a concepe noutatea. Noutatea evoluției este independentă de raportarea la om, este independentă de acea raportare sau relație umană care este valoarea. Noutatea evoluției stă numai în lucruri și ca atare ea există chiar dacă nu este cunoscută sau apreciată de om. Progresul este pe deasupra o noutate prin evaluarea omului, este o noutate timiologică sau axiologică, o creștere de valori. La evoluție, sistemul de referință aparține lucrurilor ; la progres se suprapune un sistem de referință uman. Desigur, progresul este și o evoluție, dar o evoluție care nu lasă pe om indiferent, ci îl determină să ia atitudine de evaluare, să o aprecieze ca un cîștig pentru om. De aceea, progresivitatea este adeseori identificată cu perfectibilitatea. Ideea de progres este antropocentrică într-un alt înțeles decît acela implicat în concepția antică. Pentru antic, omul și locașul lui, Pămîntul, sînt centrul lumii și principala preocupare a lui Dumnezeu, care este de aceea providență ; pentru modern, omul este cel din urmă produs al evoluției naturii, îndeosebi al Pămîntului, chiar dacă acest produs n-a fost urmărit intenționat. Școala valoristă neokantiană (Windelband, Rickert) definea evoluția prin creștere de valori. Termenul final nu era numai un *novum* față de termenul inițial sau față de etapele dinainte, dar și o valoare superioară, reprezenta ceva „mai bun“ decît ceea ce a fost pînă acum. Reamintim că valoarea este o noțiune de relație, ca și evoluția, dar ea exprimă o relație diferită, fiindcă și termenii relației sînt diferiți. Se știe, de asemenea, că pentru noi relațiile se diferențiază după termenii lor, după relate, nu prin însăși relația care este una și aceeași. Progresul este o creștere a „binelui“, regresul este o creștere a „răului“ și amîndouă se opun stării pe loc, neschimbării. Pentru concepția statică, omenirea a fost, este și va fi aceeași ; un amestec de bine și de rău, în care răul domină, iar îndreptarea este numai o aparență. Se schimbă măștile, dar figura rămîne aceeași ; se schimbă fenomenele, aparențele, realitatea este stabilă, imutabilă. Pentru concepția progresistă, esențialul este dacă posedăm sau nu o valoare absolută în aprecierea schimbării lucrurilor sau dacă absolutul se reduce la succesul sau la insuccesul unei aprecieri, succes care poate fi produs de violență. Înțelegem de ce noțiunea de evoluție nu și-a pierdut prestigiul, în timp ce rezervele față de entuziasmul progresist s-au înmulţit — îndreptăţit sau nu. Evoluţia exprimă o structură obiectivă ; progresul reprezintă o structură obiectivă raportată însă la om şi evaluată ca mai bună, ca mai perfectă datorită tocmai acestei raportări. Se atribuie omului nu numai capacitatea de a evolua, dar şi capacitatea de a progresa, *perfectibilitatea*. Ideea de progres a devenit o dogmă populară, un articol de credinţă din catehismul optimist al europeanului. Cum au observat Ferd. Tönnies, Eug. Dupréel etc., ideea unui progres inerent vieţii omului nu este nici naturală, nici primordială. Mai naturală este, dacă nu ideea de regres, aceea de de-perfecţionare a omului, după ce el a trăit, într-un vag şi îndepărtat început, o „epocă de aur“ — cum de la Hesiod au primit vechii greci —, aşadar mai naturală este ideea de stagnare sau cel mult ideea de cicluri care exprimă experienţa biologică a creşterii şi descreşterii, ofilirii, sau experienţa istorică a înălţării şi căderii, a suirii şi coborîrii. Totuşi, antichităţii nu i-a fost străină ideea progresului uman de la o fază primitivă de sălbăticie, vecină animalităţii, pînă la faza civilizaţiei. Iniţiatorii ideii antice de progres sînt Democrit, apoi sofistica şi în cele din urmă epicurismul. Pentru Lucreţiu, omenirea a început printr-o stare de sălbăticie şi s-a ridicat prin cultură. Istoricii ca Tucidide şi Diodor Sicilianul se apropie de interpretarea progresistă, dar la greci ideea de progres nu însufleţeşte masele şi de aceea ea rămîne o convingere sporadică şi nepopulară.

S-a atribuit de către interpreţi catolici creştinismului o primă schiţă a ideii de progres. Medievalistul Et. Gilson scrie în opera sa sintetică *L'esprit de la philosophie médiévale,* două volume, 1932 : „Aşa cum a fost definită, ideea de schimbare progresivă a fost formulată cu o forţă extremă de sf. Augustin şi de gînditorii creştini care se inspiră de la el. Era o idee nouă, căci nici la Plotin, nici la Aristotel, nici chiar la stoici nu vom găsi această noţiune, astăzi aşa de familiară, a unei umanităţi ca fiinţă colectivă unică, făcută mai mult din morţi decît din vii, în mers sau în progres constant spre o perfecţie, de care ea se apropie neîncetat“ (*op. cit.*, p. 188). Gilson trimite la pozitivistul Aug. Comte (*Système de politique positive,* vol. II, p. 119), care a relevat rolul pe care l-a avut creştinismul în formarea ideii de progres. Şi creştinismul aşază perfecţia sau „paradisul“ înapoi, în trecut, paradis pe care omul l-a pierdut din cauza vinii, a păcatului lui, adică a liberei voiri a răului ; dar omenirea poate fi salvată nu întorcîndu-se la paradisul pămîntesc pierdut, ci perfecţionîndu-se sau progresînd moral pe Pămînt pînă la gloria finală care este „împărăţia lui Dumnezeu“, „Cetatea cerească“, o schimbare radicală, apocaliptică, mesianică, eshatologică. Paradisul a fost strămutat în altă lume.

Se mai poate vorbi, în cadrul radicalismului apocaliptic creştin, de un progres în accepţia obişnuită, nu în accepţia forţată, apologetică ? Nu este radicalismul creştin o concepţie strict deosebită de reformismul, de progresismul modern, care priveşte spre viitorul de pe Pămînt şi care este un meliorism sau activism omenesc ? Din punctul de vedere al progresului, idealul nu este „împărăţia lui Dumnezeu“, ci „împărăţia omului“, acel *regnum hominis* de care vorbea entuziast, în pragul lumii noi, Fr. Bacon. Este semnificativ că modernii au pus accentul pe ideea de progres şi au vorbit de o „lege a progresului“. Anticii — am văzut — aveau o altă concepție curentă, iar medievalii creștini au admis numai un progres spre „Cetatea lui Dumnezeu", care ne scoate din timp. Ideea de progres rămîne legată de timp și include convingerea că prezentul este mai bun decît trecutul obscurantist, plin de prejudecăți și suferințe, iar viitorul va fi cu mult mai bun decît prezentul. Timpul este de partea omului, deci prezentul este superior trecutului, apreciere care măgulește pe cei de astăzi, iar viitorul va fi cu mult mai presus de prezent, fiindcă este pregătit de cei de astăzi, nou prilej de măgulire și poate de îngîmfare a prezentului. Viitorul este ecranul alb pe care prezentul proiectează aspirațiile sale. Pe scurt, prezentul, pentru a se înălța pe sine, interpretează trecutul și viitorul în acord cu aspirațiile sale. S-a zis că noi lucrăm *în* prezent, dar nu *pentru* prezent. Viitorul este cea mai solidă categorie a optimismului progresist, a meliorismului. Dar ideea de progres nu presupune numai ideea de timp în genere, ci și ideea unui timp viitor care se află în orizontul omului prezent. Rareori se vorbește de un viitor mai îndepărtat; de obicei nu se calculează pe mii sau milioane de ani, ci pe răstimpuri pe care le vor trăi contemporanii. Înșiși revoluționarii, care au convingerea că timpul lucrează cu necesitate pentru realizarea planurilor lor, rareori situează transformarea revoluționară într-un timp îndepărtat, pe care ei nu-l vor trăi. Altminteri, contemporanii nu s-ar interesa de un viitor la care se ajunge prin „progrese" lente, împrăștiate pe mii sau milioane de ani. Contemporanii sînt totdeauna grăbiți să profite și ei de marele progres. Apusenii de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea erau adînc convinși că este foarte aproape noua epocă de fericire, dreptate și adevăr rațional. Christopher Dawson, deși este defavorabil concepției laice seculare moderne, face și observații juste. „Această stare de spirit se regăsește la toți reformatorii sociali și politici ai secolului al nouăsprezecelea, toți avînd o încredere aproape monstruoasă într-o transformare totală a societății umane, într-un salt fără tranziție de la corupție la perfecție, de la noapte la zi. Un astfel de proces este evident prea brusc și prea catastrofic pentru a admite numele de progres" (Ch. Dawson, *Progrès et religion*, 1935, p. 3).

Nu mai surprinde că ideea de progres a devenit un surogat al providenței, și anume al unei providențe favorabilă schimbărilor produse de europeni. „Ne este necesar să credem în progres pentru a justifica schimbarea ce ne propunem să o aducem naturii lucrurilor. Este marele merit al gîndirii contemporane de a ne fi reamintit acest lucru" (René Hubert, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès*, în „Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation", fasc. 9, 1935, p. 32). Același lucru îl constată Rudolf Eucken. Oricîte complicații ar fi impus omenirii viața modernă, oricît ne-ar fi împovărat existența, cultura modernă are meritul real, care compensează din belșug pierderile, al convingerii că „noi înșine putem contribui la *progresul* totalității; din simpli spectatori am devenit colaboratorii macrocosmului" (*Les grands courants de la pensée contemporaine*, p. 506). Ideea de progres vrea să fie un principiu de acțiune, dar un anumit înțeles al ei paralizează acțiunea. S-a vorbit de o antinomie în concepția modernă a progresului. În adevăr, în ideea de progres se îmbină necesitatea aproape fatalistă și libertatea omului. Pe de o parte, pentru ca aspirația și acțiunea spre mai bine să fie întărite, justificate, s-a proclamat progresul ca o lege necesară a naturii, ca un rezultat asigurat de dezvoltarea forțelor naturii ; el se va realiza oarecum de la sine, fără intervenția noastră. De altă parte, pentru ca progresul să devină un resort al acțiunii, o credință ce exaltă voința, a fost socotit ca fiind oarecum în mîinile noastre, ca o datorie, ca un oficiu uman, chiar ca un sacrificiu, fiindcă el nu se poate realiza fără intervenția sau acțiunea persoanei umane. Antinomia este latentă, ca un echivoc ireductibil, în toată speculația modernă asupra progresului începînd cu secolul al XVIII-lea. Trebuie dar să deosebim două sensuri, în genere confundate, ale procesului progresiv : a) progresul ca lege a naturii, ca o desfășurare necesară de procese, independentă de inițiativele și sforțările indivizilor — omul va fi mai perfect chiar dacă nu vrea să fie ; b) progresul ca ideal al voinței umane, condiționat de sforțările de perfecționare ale indivizilor — omul va fi ceea ce el vrea să fie. Confundarea acestor două sensuri are o scuză — ea este prezentă în orice căutare de *legi* sociale. Este oare legea operantă fără acțiunea indivizilor și poate chiar împotriva acțiunii lor, sau este operantă numai datorită voinței oamenilor, și atunci cum putem deosebi ce se datorește, în acțiunea legii, naturii lucrurilor și ce adaugă voința umană ? Nu cumva fără inițiativa omului nu se constituie nici o lege socială ? Nu există aici o diferență hotărîtă între „legea naturii“ și legea vieții sociale ?

Există două ieșiri din această antinomie : a) ideea de progres nu este o lege a naturii, ci un ideal uman, o voință conștientă care este proclamată lege a naturii pentru a stimula acțiunea progresivă a indivizilor ; b) progresul este și un ideal al voinței și o lege a lucrurilor ; idealul și legea merg paralel, coincid, fiindcă întreaga realitate este progresivă. Amîndouă ieșirile sînt echivoce și duc la înfundături. Prima este o autoiluzionare periculoasă — cred că mă stimulez făcînd din năzuința mea progresivă o lege a lucrurilor, dar în cele din urmă cad în propria mea capcană, căci, odată convins că progresul este o lege a lucrurilor, îmi rămîne să mă instalez în această lege ca voiajorul în vagonul de dormit al unui tren și să las locomotiva să mă ducă acolo unde vreau să ajung. A doua ieșire trăiește din ficțiunea metafizică a armoniei prestabilite dintre voința mea și procesele lumii, armonie care, în ultimă instanță, dacă o iau în serios, paralizează și ea voința, căci universul este mai tare decît voința mea. Nu universul ascultă de mine, ci eu ascult de univers. Soluția ce ni se pare mai fundată atribuie voinței omenești progresul și ca urmare face din progres, ca și din libertatea voinței, o antiteză recesivă a determinismului. Necesitatea determinismului domină, acțiunea liberă și progresivă este recesivă. Trebuie să clarificăm raportul dintre determinism (necesitate) și libertate în viața socială. Nu este vorba de o necesitate fatalistă care planează deasupra indivizilor și le imprimă o directivă silită, îi tîrăște pe cei ce nu vor să lucreze și-i conduce pe cei ce consimt să asculte de necesitate. Progresul, sub orice formă, fiindcă societatea este constituită din indivizi cu voință liberă, este produsul acțiunii libere. De aici începe distincția. Există însă o acțiune voluntară care urmărește orice alt scop decît acela al progresului și al cărei rezultat este totuși progresul ; și există o acțiune voluntară care își propune reflectat, intenționat, progresul, ameliorarea și al cărei rezultat nu este totdeauna progresul. Este dar întemeiată distincția dintre progresul spontan, neintenționat, și progresul reflectat, intenționat. Cum s-a observat, cea mai mare parte din progresul uman a fost spontană, neintenționată ca atare. Omul a folosit materialele lumii și puterile sale și ale naturii pentru a-și asigura și ameliora existența, și din această acțiune voluntară, în sine indiferentă față de un progres sistematic, a ieșit un real progres. De-abia tîrziu, în vremurile mai noi (mai ales din secolul al XVIII-lea), progresul a devenit un țel urmărit conștient, sistematic. Ca și fericirea, progresul a fost un dar al activității, al creativității umane. De aceea, chiar dacă progresul nu este o constatare istorică, chiar dacă, în lumina istoriei, progresul apare problematic, chiar dacă mersul istoriei s-ar dovedi a fi un declin, o decadență, nu un progres, acesta rămîne o sarcină, un țel pentru orice individ. Progresul este o chestiune de creativitate și această posibilitate nu i-o poate răpi istoria (vezi N. Hartmann, *Ethik*, ed. a II-a, p. 453). Punctele vulnerabile ale ideii de progres trebuie să fie căutate în altă parte; de aceea, reluăm firul expunerii istorice.

Într-o primă fază, progresul este considerat ca legea naturii omenești, ca resortul istoriei omului, ca expresia concentrată a filozofiei istoriei. Turgot opune stabilității naturii progresul necontenit al omenirii, iar Condorcet, discipolul lui Turgot, păstrează neatinsă credința în progresul omului, deși el asistă la grozăviile revoluției, este prigonit și sfîrșește cu sinuciderea pentru a scăpa de ghilotină. Celebra sa operă *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794) este o entuziastă mărturisire de credință optimistă pătrunsă de convingerea că omul posedă o capacitate necesară și nelimitată de perfecționare; așa încît, întoarcerea la barbarie nu este cu putință. J. J. Rousseau pare adversar al progresului, fiindcă susține că societatea, în schimbările ei istorice, a corupt omul care în starea naturală era perfect. Totuși, în *Contractul social* admite progresul cu ajutorul unei legislații noi, care emană de la „voința generală" a poporului. Secolul al XVIII-lea crede în progres prin „lumină" (rațiune) și prin reforme sociale. El sfîrșește în Franța cu o răsturnare revoluționară. În Germania, ideea progresului sau a „dezvoltării" se afirmă la un Leibniz încă din veacul al XVII-lea, apoi la Lessing și Herder. Lessing secularizează ideea perfecționării omului de origine mistic-pietistă, anabaptistă. Ideea chiliastică, a așteptării unui moment care va aduce o răsturnare apocaliptică a stărilor prezente, devine la Lessing ideea perfecționării indefinite a omenirii. Hegel face din progres legea metafizică a Spiritului, a Ideei care se mișcă spontan în ritm dialectic, contradictoriu, iar Aug. Comte, rupînd cu metafizica, proclamă, ca și mentorul său din tinerețe, Saint Simon, că progresul este scopul omenirii, legea fundamentală a societății, avînd ordinea ca mijloc. O întărire considerabilă primește ideea de la mișcarea ideologică revoluționară din prima jumătate a secolului trecut, reprezentată de Fourier, Leroux, Louis Blanc, Proudhon (autor al operei *Philosophie du progrès*, 1853), Marx și Engels, care leagă în spirit realist progresul omenirii de factorul cel mai progresiv al istoriei umane, de factorul tehnico-economic. În sfîrșit, Spencer face din „progres" nu numai o lege a societății umane, dar și o lege a universului. El evadează din antinomia necesitate-libertate a ideii progresiste prin a doua ieșire

— progresul omului se întîlnește cu progresul cosmologic. Direcția inerentă lucrurilor coincide cu eforturile umane de ameliorare materială și morală (D. Parodi, *Du positivisme à l'idéalisme,* 1930, p. 169). În concepția spenceriană se afirmă în stil mare concepția liberalistă a unei spontane și prestabilite armonii dintre om și univers, dintre indivizi și societate, dintre interesele individuale (egoisme) și interesele colective (altruisme). Evoluționismul progresist spencerian s-a menținut pînă la începutul secolului al XX-lea la un J. Novicow și la alții, cum se constată din dezbaterile celui de al VIII-lea Congres internațional ținut la Roma în 1912 avînd ca temă unică „Progresul" („Annales de l'Institut international de sociologie", vol. XIV, 1913). Aproape nu există voce discordantă în corul admirativ al progresului ; cel mult se constată limitele, fragilitățile, parțialitatea și obstacolele progresului. În alt climat intelectual, mult mai puțin favorabil ideii de progres, gînditorul român P. P. Negulescu și-a consacrat ultimii ani ai vieții unei vaste opere de legitimare a credinței în progres (*Destinul omenirii,* patru volume, 1938, 1939, 1943, 1944) [37].

Un capitol aparte este istoria obstacolelor progresului. Într-o prefață la un volum de pedagogie, psihologul elvețian Claparède scrie : „Istoria obstacolelor progresului formează unul din capitolele cele mai curioase ale psihologiei afective. Persecuții, batjocoriri, umilințe, cînd nu era închisoarea sau rugul, iată cu ce au fost aproape totdeauna recompensați acei care aduceau în lume un spirit nou. În secolul al XVII-lea, medicul englez Harvey (1578—1657) a provocat furtuni și și-a pierdut toată clientela sa fiindcă a demonstrat circulația sîngelui, cum în secolul al XIX-lea Semmelweiss a fost izgonit de la maternitatea din Viena fiindcă a făcut să scadă mortalitatea, care era enormă, la aproape zero, obligînd pe studenți și infirmiere să-și spele mîinile. Prima navă cu vapori, pe care a lansat-o Papin, a fost făcută bucăți de către luntrașii geloși, iar continuatorii săi, Fulton în America, Jouffroy în Franța, exact o sută de ani mai tîrziu, au suferit cele mai rele hărțuieli. Liebig a fost atacat de agricultori, cărora el le aducea — dar măreț — îngrășăminte chimice, cum Pasteur a fost lapidat de sericicultori fiindcă a întreprins să studieze boala viermilor de mătase, boală care totuși amenința de a ruina industria. Însuși Parmentier, cîte prejudecăți, cîte împotriviri a avut el de înfruntat fiindcă a făcut să se adopte ca aliment nevinovatul cartof" (Ansay-Tavergue et Velut, *Pédagogie nouvelle,* 1937, p. 7).

Înainte de a cunoaște curentul antiprogresist al romantismului, la începutul secolului al XIX-lea, ca o reacțiune împotriva raționalismului progresist din secolul al XVIII-lea, ca și împotriva revoluției democrate cu care se sfîrșește acel secol, avem obligația de a consemna o diferențiere capitală în aspectele progresului. Există oare un progres global, un progres în toate activitățile omenești ca și cum omenirea ar înainta uniform ca o imensă linie de trăgători ce-și simt coatele, sau există numai progrese parțiale în unele activități sau funcții umane ? Iată o întrebare hotărîtoare. Principalele funcții sau activități sînt știința, cu tehnica ei, morala (în care intră și fericirea), arta, religia. Dar o nouă întrebare se ridică : progresele diferitelor activități stau în legătură, se promovează unele pe altele, sau dimpotrivă progresul într-o direcție cere sacrificarea sau știrbirea celorlalte funcții sau activități ?

În ceea ce privește progresul total, pe întreaga linie, s-au propus mai multe formule, din care alegem pe cele mai semnificative. Progresul total urmărește realizarea tipului de om (Herder, Lessing, Comte), a tipului de rasă (Quételet, fondatorul statisticii, și alți antropologi), realizarea universală a libertății (Hegel), realizarea regimului de contract liber în locul regimului de statut pe baza moravurilor și a dreptului consuetudinar, adaptarea omului (Spencer, Worms, Novicow etc.). „În adevăr, perfecția va fi realizată prin adaptarea din ce în ce mai completă a planetei la trebuințele omului (maximum de bogăție) și prin adaptarea din ce în ce mai completă a creierilor omenești la mediul înconjurător (omniștiința). Aceste două adaptări, activă și pasivă, constituie două aspecte ale legii echilibrului“ („Annales de l'Institut intern. de sociologie“, 1913, p. 438). În sfîrșit, Rud. Goldscheid (Viena) fundează progresul pe sporirea *conștiinței civilizației*. Nevoia de civilizație ocupă astăzi în viața psihică a omului contemporan locul avut odinioară de aspirația religioasă. Chiar dacă am admite un progres global și unic, un progres în toate manifestările vieții omenești, beneficiază oare de acest progres, în chip egal, toate popoarele și națiunile, iar în cadrul fiecărui popor toate clasele sau categoriile de indivizi ? Vom vedea că, sub toate raporturile, progresul posibil este parțial. Nicăieri nu întîlnim un progres în toate activitățile, la toate popoarele și la toți indivizii aceluiași popor. În acest caracter parțial, în această restrîngere constă precaritatea și fragilitatea progresului.

O primă obiecție vizează însăși structura ideii de progres, chiar dacă admitem universalitatea lui și chiar dacă admitem că progresivitatea sau perfectibilitatea este în om ca un dar al providenței sau al naturii. Am vorbit mai sus de perfectibilitatea omului ca un dar al providenței. În adevăr, s-a adus teodiceei următoarea obiecție : o ființă atotperfectă trebuie să creeze o ființă (omul) infinit perfectă ? Franz Brentano a răspuns că măsura creativității divine nu stă într-o operă finit sau infinit perfectă, ci într-o operă infinit perfectibilă (Fr. Brentano, *Vom Dasein Gottes*, p. 62). Este perfectibilitatea, cu necesarele ei trepte, cea mai fericită justificare a divinității ca providență ? Istoricul Leopold von Ranke, în opera *Über die Epochen der neueren Geschichte*, prelegeri ținute în 1854 (ed. a VI-a, 1906), observă just că preferarea generațiilor de mai tîrziu, care sînt mai perfecte, este o „nedreptate divină“, căci înaintea lui Dumnezeu toate generațiile sînt deopotrivă de îndreptățite. De asemenea, dacă perfecția deplină se va realiza la sfîrșitul timpurilor, oare fericirea celor de atunci va putea compensa și justifica propriile noastre suferințe ? Ce nenorocire că unii s-au născut prea devreme și ce fericire pentru alții că au venit pe lume mai tîrziu ! În sfîrșit, perfectibilitatea include ipoteza naivă că tot ce vine mai tîrziu este superior față de ceea ce a fost înainte. Este încrederea că viitorul va revărsa asupra noastră cornul abundenței. „Cîteodată, fără să fie pe față, ne lăsăm în voia certitudinii că viitorul, deși nu-l putem prevedea, va fi mai bun decît trecutul și prezentul, cum un copil așteaptă o bomboană fiindcă i s-a spus să deschidă gura și să închidă ochii“ (B. Russell, *Méthode scientifique en philosophie*, 1929,

p. 18). Totuşi, perspectiva fericită a viitorului nu este o încredere puerilă. Ea are un temei serios mai ales la omul modern. În adevăr, omul modern se bucură de tot ce au creat civilizaţiile *trecute* şi totodată are orizontul deschis al viitorului, putînd să plănuiască schimbări, organizaţii mărețe şi să le realizeze numai prin puterile sale. Omul modern pare că este în stare să facă tot ce vrea. Schimbările petrecute pînă acum i-au dat încrederea că ele vor continua într-un ritm mai vast. Să nu uităm că această speranţă are un coeficient de incertitudine, de teamă, fiindcă omul modern a constatat îngrozit că tot ce l-a entuziasmat ca schimbare fericită, „progresivă", a devenit de multe ori o plagă, s-a întors împotriva lui. Avem credinţa că viitorul va remedia relele prezentului, aşa cum se credea altădată — la unii şi acum — în fericirea într-o altă lume. De bună seamă că este aici o diferenţă — remedierea răului se face prin om pe Pămînt şi poate fi verificată. Şi chiar dacă nu se va realiza niciodată, este totuşi un merit că omul a încercat aceasta. Marea primejdie este aici orbirea — se caută mai binele şi se produce, prin chiar aceste străduinţe, uneori prin cele mai neumane constrîngeri, un rău şi mai mare, mai greu de remediat, o exploatare mai cruntă a omului de către om. Despre această latură a „culturii" vom vorbi, sper, în altă parte.

Trebuie să înşirăm aici cîţiva gînditori care neagă progresul. Încă din secolul al XVII-lea, îndoiala că omenirea este indefinit progresivă este exprimată de Voltaire, care afirmă că istoria universală este lipsită de sens şi de coerenţă, ca şi de regalul său prieten, Frederic al II-lea, pentru care, în acest univers mizerabil, trei sferturi din istorie este opera „blestematei maiestăţi a hazardului". Negarea sistematică a progresului, a acestui articol de credinţă dogmatică modernă, se întîlneşte întîi la marii pesimişti ai secolului al XIX-lea, la Schopenhauer, care constată că omenirea a rămas aceeaşi în toate timpurile şi că istoria universală este „un lung vis, un coşmar greu, confuz al omenirii" (*Die Welt,* vol. II, partea a III-a, cap. 38 — despre istorie), şi la Hartmann, care denunţă progresismul ca a treia mare iluzie a omenirii, numai însă dacă înţelegem prin progres o creştere a fericirii în viitor. El admite totuşi un progres al inteligenţei, simultan cu o creştere continuă a suferinţei — inteligenţa şi suferinţa se dezvoltă paralel —, deci el admite un progres spre mîntuirea omenirii printr-un act de sinucidere colectivă, de distrugere în masă a voinţei de a trăi. Fr. Nietzsche, transfugul pesimismului, tresaltă de bucurie că viitorul poartă în pîntecele lui depăşirea omului prin „supraom", dar nu afirmă nici el un progres indefinit, ci o „eternă reîntoarcere" a perfecţiei, „eterna reîntoarcere" fiind ea însăşi suprema perfecţie a universului. Pe urmele lui Nietzsche, teoria antică a ciclurilor de cultură este reluată de Osw. Spengler în a sa „morfologie a culturii". Există mai multe culturi originale, ireductibile, strict separate, impermeabile, netransmisibile, fiecare trecînd printr-o fază de înflorire şi o fază finală de declin, sub forma de civilizaţie, într-un peisaj determinat. El profetizează, cu un succes de care nu s-a bucurat F. Tönnies mai înainte, „declinul Occidentului".

Printre filozofii mai de seamă, adversar al ideii de progres a fost neocriticistul Ch. Renouvier. „Utopia *progresului* a pus un văl pe toate inteligenţele. Nu vedem răul, nu vedem nedreptatea" (*Derniers entre-*

tiens, p. 78). Antiprogresismul a găsit adepți printre literați excepționali, ca Tolstoi, și esteți, ca Ruskin. Tolstoi dezvoltă idei rousseauiste de întoarcere la viața simplă a țăranului și subliniază inutilitatea științelor pentru rezolvarea problemei morale — există o barbarizare prin știință. J. Ruskin, sub influența reacțiunii romantice, condamnă producția vulgarizantă a mașinii în numele culturii estetice. Împotriva progresului se pronunță publicistul democrat Max Nordau, foarte citit altădată, critic al „degenerescenței" moderne. Un alt publicist, acesta antidemocrat, Léon Daudet, nu se miră că „stupidul secol al XIX-lea" a fost îndrăgostit de progresism. „Examinînd lucrurile ceva mai de aproape, vedem în ideea de progres o răspîndire a amorului propriu și a îngîmfării, o formă de egocentrism. Acela care crede în acest idol găunos admite că viitorul va fi încă mai frumos decît prezentul, dar mai ales superioritatea iluzorie a prezentului asupra trecutului, în toate domeniile, constituie fondul cultului și delectarea catehumenului" (L. Daudet, *Le stupide XIX^e siècle*, p. 243). Superioritatea stadiului industrial asupra celui agricol este o simplă frază. Viața agricolă este pacifică, în timp ce industria merge cu o „sumbră necesitate" la război, căci esența ei este de a fabrica mașini care pot fi, cum și sînt de altfel, mijloace de distrugere. Un adversar al modernității, Nic. Berdeaev, are viziunea unui „nou ev-mediu" care va pune capăt așa-numitului progres. „Ideea de «progres» va fi respinsă, întrucît ea camuflează adevăratele scopuri ale vieții. «Progresul» va înceta odată cu deznodămîntul istoriei moderne. Va fi viață, va fi creație, va fi întoarcerea spre Dumnezeu sau spre diavol, dar nu va fi «progres» în sensul în care îl înțelegea secolul al nouăsprezecelea" (Berdeaev, *Le nouveau moyen-âge*, 1927, p. 161). Englezul Chr. Dawson vede în iraționalismul contemporan o nouă mare epocă a gîndirii europene, a cărei caracteristică este prăbușirea ideii de progres fundată pe supremația rațiunii, a științei. „Astfel, filozofia progresului, care a inspirat speranțe fără margini pentru viitorul rasei umane, se sfîrșește în negație și disperare. Rațiunea carteziană, care a început atît de triumfător explicînd natura și omul prin singura și unica sa putere, se sfîrșește cu un fel de sinucidere rațională, dînd la iveală ea însăși propriile sale lipsuri" (Dawson, *Progrès et religion*, 1935, p. 20).

Denunțătorul neîndurat al „iluziilor progresului" este sindicalistul antiliberalist Georges Sorel, partizan al unui imperialism proletar [38]. Pentru Sorel, ideea unui progres continuu și necesar este o prejudecată a liberalismului burghez, una din acele lozinci vagi și goale născocite de oligarhia democrată pentru a-și crea subofițeri și soldați devotați. „Dominarea forțelor naturale prin știință, mersul omenirii spre lumină, iată balivernele ce se regăsesc în orice clipă la noi, în discursurile oratorilor democrați" (Sorel, *Illusions du progrès*, ed. a I-a 1908, ed. a II-a 1911, p. 265). Sorel recunoaște totuși că în tehnica producției există un „progres real", asupra căruia, spre uimirea autorului, sînt de acord și capitaliștii, care binecuvîntează această condiție de viață largă, dar și socialiștii, care văd în acest progres garanția unei revoluții finale, menită să înlăture pe stăpîni. Se explică, de aceea, ostilitatea lui Sorel față de optimism, care este, de asemenea, una din ideile false ale burgheziei și ca urmare admirația sa pentru pesimism, care nu este un simptom de slăbiciune, ci un tonic, o forță. Numai cei slabi se complac în iluzii și se mulțumesc să numere descurajați decepțiile și să înregistreze cu melancolie deficitele. Simpatia lui Sorel se îndreaptă spre pesimismul eroic al lui Nietzsche, care vede în suferință ocazia nobilă de a spune vieții un „da“ categoric.

Pe linia unui neopesimism ce dublează scepticismul său, marele gînditor italian Giuseppe Rensi îmbogățește atitudinea antiprogresistă cu noi argumente sau reîmprospătează cu vervă pe cele vechi. Ideea de progres are două note caracteristice : a) schimbarea sau producerea a ceva nou ; b) ameliorarea. Ele par a fi același lucru, în realitate se exclud (G. Rensi, *Ragioni dell'Irrazionalismo,* p. 65). Schimbarea continuă este dovada înrăutățirii, nu a ameliorării. „Cine stă bine, nu se mișcă“, spune o zicătoare. E drept, fiecare generație, oricît ar fi de copleșită de rele, se crede superioară celor dinainte, pe care le consideră „barbare“. Ce urmează de aici, progres ? Nicidecum. Căci o generație este numai o dată „superioară“, adică *după* celelalte, și apoi necontenit înaintea celor următoare, deci ea rămîne „barbară“. Istoria pare constituită din „barbarii“ și erori acumulate. O argumentare asemănătoare găsim la un alt gînditor italian, la Adriano Tilgher. Teoria progresului necesar pare a fi o concepție optimistă ; în realitate, ea este o concepție în cel mai înalt grad pesimistă. Dacă tot ce există sau avem trebuie părăsit pentru ceva „mai bun“, atunci el n-a fost bun, ci rău. Filozofia progresului concepe viața ca o sfîșiere interioară, ca o suferință perpetuă. Sacrificăm prezentul pentru viitor, *orice* prezent pentru *orice* viitor — indefinit (A. Tilgher, *Filosofia délle Morali,* 1937, p. 264—265). Viața noastră devine o zadarnică pînză a Penelopei, o eternă aspirație nostalgică după un „mai bine“ pe care nu-l vom atinge niciodată. Argumentarea lui Tilgher este nesatisfăcătoare. Un bun părăsit, fiindcă nu mai este bun, nu încetează de a fi fost bun, nu pierde calitatea de bun pentru timpul cît a fost bun. Mai degrabă progresismul ar putea riposta că orice bun obținut, că orice ameliorare trezește speranța de a dobîndi mereu bunuri tot mai mari.

Să ne întoarcem la Rensi. În ipoteza că progresul este real, el trece neobservat. În adevăr, pentru ca progresul să fie simțit ca atare ar trebui ca fiecare generație să persiste de-a lungul întregii istorii umane, din epoca primitivă pînă astăzi. În realitate, fiecare generație trăiește izolată în cercul ei, în orizontul experienței ei, se simte nenorocită în lumea ei, se străduiește să pregătească o nouă situație pe care și-o reprezintă mai bună, dar de care nu ea va beneficia, ci, în cazul cel mai bun, generația următoare. Dar aceasta va trăi și ea în cercul său mărginit, izolat, nu va cunoaște decît experiența sa ; de aceea va fi nemulțumită și va duce lupta eternă spre mai bine pentru alții, care și ei se vor trezi într-o lume proprie nesatisfăcătoare, și tot așa mai departe generațiile ce se succed nu pot compara trăirile lor afective. Totuși, Rensi nu se pronunță pentru un regres continuu, care ar duce la distrugerea omenirii, ci pentru oscilație între progres și regres, oscilație care menține sensibilitatea umană la un nivel mijlociu și invariabil. Rensi, ca și Schopenhauer, descoperă în istorie o eternă repetiție cu aparențe sau fațade deosebite. Desigur, istoria înregistrează și variații progresive sau mai exact substitutive, dar acestea se referă la mijloacele accidentale, la produse, nu la scopuri esențiale, la funcții. Există o reală deosebire între armele babiloniene și armele de astăzi, progresul armamentului este enorm, dar scopul fabricării de arme a rămas același și chiar a fost agravat de perfecționarea mijloacelor de distrugere : războiul, uciderea oamenilor între ei. Pretutindeni găsim substituire de manifestări externe, de mijloace, nu propriu-zis un progres. Spiritul uman n-a obținut în cursul istoriei nici o diversificare sau îmbogățire de funcții, ci numai o substituire de produse. Chiar dacă substituirea este și o acumulare, acumularea privește numai produsele. Și alții au făcut deosebirea între acumularea de experiențe, de cunoștințe și mijloace tehnice sub forma de civilizație, și lipsa de acumulare a capacităților mintale. Acestea nu se acumulează și nu cresc cum se acumulează produsele civilizației. Inteligența pătrunzătoare a unui Kant sau Hegel nu este mai mare decît a unui Platon și Aristotel, dacă ținem seama, în avantajul celor dintîi, de bogăția de experiențe, de procedee metodice, de observații critice acumulate în cursul timpului.

Ne rămîne acum să tragem concluziile. Problema progresului are o poziție inițial echivocă. Noțiunea de progres se mișcă pe două planuri distincte : planul trăirii personale, subiective, și planul constatării obiective. Ne reamintim că marile îmbunătățiri ale vieții nu sînt trăite de aceeași persoană sau de aceeași generație pentru a le compara și *a trăi* progresul. În schimb, inteligența constată obiectiv punctul de plecare al omenirii sau un alt punct antecedent al istoriei pe care îl compară cu un punct final, constatînd o îmbogățire, un plus de bine, un progres. În acest caz, progresul este o înregistrare obiectivă, „rece" ; cel mult, el inspiră o admirație care nu corespunde trăirilor reale ale oamenilor. Progresul real este o comparație trăită atunci cînd unul sau mai mulți oameni au dezrealizat suferințe și au realizat fericiri, bucurii. Trecerea de la starea negativă la starea pozitivă este resimțită ca progres, cel puțin atît timp cît persistă contrastul și nu ne-am obișnuit cu noua stare. Este de ajuns, pentru a realiza un progres, ca efortul voluntar să ajungă la ceva mai bun în obiective care exprimă dorințele noastre cele mai profunde, aceasta nu față de trecut sau față de alți oameni, ci față de cel ce simte trecerea sau față de o colectivitate care experimentează schimbarea. În acest sens, progresul este real, dar este totdeauna precar.

Îndeosebi două concepții ale progresului s-au dovedit iluzorii : a) progresul necesar, lege ineluctabilă ; b) progresul universal, pe toată linia istoriei umane. Este eronată ideea că progresul este o forță care împinge cu necesitate omenirea înainte, independent de voința sa. Un asemenea progres necesar duce la quietism, la renunțarea de a face un efort personal, fiindcă ceea ce trebuie să se amelioreze se va ameliora și fără contribuția noastră. De asemenea, nu ne onorează deloc să alergăm în ajutorul unui proces care se realizează fatal, de la sine, numai pentru a-l grăbi și a profita de pe urma lui. De aici dilema : sau progresul este un act al voinței umane, fie spontane, fie dirijată dictatorial, și atunci el nu este necesar, fatal, sau este necesar și atunci el nu este moral, nu angajează inițiativa conștiinței umane. De asemenea, mai departe, progresul ca proces necesar suprimă timpul și efortul generațiilor. Necesarul există de la început și nu are nevoie de timp pentru a se realiza, ci cel mult pentru a se manifesta treptat. În sfîrșit, progresul necesar justifică tot trecutul, tot ce s-a întîmplat, ca și tot ce se întîmplă. Tot ce a fost, a fost spre binele omului tocmai fiindcă a fost o realitate, și ar fi constituit un rău dacă nu se întîmpla. Faptul împlinit devine criteriul valorii (A. Tilgher, *op. cit.*, p. 261). În ipoteza necesității fataliste, progresismul încetează de a mai fi un stimul pentru acțiune, afară numai dacă nu se face din el o fatalitate care este favorabilă, prietenoasă omului activ (calvinismul), nu omului ce stă cu brațele încrucișate și nu muncește. Fatalismul progresului este agravat de credința că progresul necesar este un proces care se desfășoară la infinit, că el nu se va opri niciodată, ca o calamitate împotriva căreia nu este nimic de făcut.

Iluzorie este, în al doilea rînd, și ideea unui progres global, total, pe întreaga linie a umanității și chiar numai a unui cerc de cultură sau a unui popor. Nu există un progres universal și fără întrerupere, fără pată și lacune, o lumină pură fără nici o umbră. Se recunoaște în genere că au existat progrese numai parțiale și cu întreruperi regresive sau de stagnare ale unor cercuri sau funcții de civilizație. Pînă acum numai civilizația și-a atribuit superioritatea de a fi progresivă și chiar s-a complăcut în rolul de model imitat de celelalte cercuri de cultură, unele cu începuturi și chiar cu dezvoltări mult mai vechi. Nu există progres într-o funcție culturală care să nu reclame sacrificarea cel puțin în parte a altei funcții, deci — în cele din urmă — a oamenilor care susțin acea funcție. Orice progres presupune un risc, un sacrificiu, o compensație negativă. Îndeosebi sociologul Robert Michels a relevat legătura strînsă dintre un progres și un sacrificiu. „Nu există progres care să nu fi eliminat sau deteriorat clase sau subclase sociale, de la descoperirea imprimeriei pînă la suprimarea inchiziției, la inventarea mașinilor cu vapori și cu electricitate. Progresul nu este progres pentru toată lumea. Drumul său este presărat de cadavre“ (Michels, *Le caractère partiel et contradictoire du progrès,* în „Annales de l'Institut intern. de sociologie“, 1913, p. 446). Orice progres într-o direcție marchează un regres sau o oprire în alta. Un excedent într-o latură este plătit cu un deficit în alta. Astfel, cum remarcă filozoful belgian Eug. Dupréel, progresul industrial și artistic sînt independente unul de altul și chiar contradictorii. De asemenea, progresul industrial conține un pericol. „Pe măsură ce omul triumfă asupra obstacolelor naturale, aviditatea sa crescîndă îl face să se ciocnească de ambiția semenilor săi“, ceea ce produce înmulțirea și agravarea conflictelor internaționale (Dupréel, *Deux essais sur le progrès*, 1928). Este de cercetat dacă progresul într-o direcție, în afară de neajunsurile în alte direcții, nu are rezultatul bun de a stimula progresul unor funcții care altminteri ar fi stagnat. Oricum, progresul parțial nu are bagheta magică de a provoca un progres general și integral. Rămîn aspecte neatinse de progresul parțial, ba chiar deteriorate de el. S-a comparat efortul progresiv al omului cu încercarea de a netezi o tablă metalică cu umflături. Lovitura de ciocan îndreaptă o umflătură, dar alta apare alături. Progresul constatat este parțial, limitat, discontinuu și nestabil. Poate este o fericire că este așa. Un progres continuu și universal este prototipul instabilității.

Care sînt principalele linii funcționale de progres în omenire? În ordinea teoretică este știința, în ordinea acțiunii sînt tehnica și viața economică legate de știință, apoi arta, morala și fericirea care însoțește toate celelalte activități și este expresia întregii vieți. Dintre aceste funcții, funcția teoretică pare cea mai progresivă. Progresul științei, al ideilor, al lucidității este aproape unanim recunoscut. Dintre acțiuni, tehnica, condiționată de știință, și viața economică, bazată pe tehnică — știința însăși presupune un anumit nivel tehnic —, sînt de asemenea ușor adoptate ca factori de progres. Reversul neprogresiv al progresului științific și tehnic a fost adeseori subliniat în vremea noastră. El este cunoscut și antichității. Poetul Horațiu se plînge de efectele tehnicii. „Peștii sînt tot mai strîmtorați de digurile aruncate în fundul mării; cu numeroșii lui sclavi, constructorul coboară mereu blocurile de piatră sub ochii stăpînului, pe care nu-l mai încape pămîntul[1]. Teama și remușcările îl urmăresc însă oriunde se duce. Grija nu se coboară de pe trirema de aramă; călărețului îi stă în șa, la spate“ (Horațiu, *Ode*, cartea a III-a, oda 1, trad. E. Lovinescu, 1928, p. 112). Știința a zdruncinat vechi credințe și a născut în suflet acea melancolie intelectuală relevată de W. James la acei care nu se îndură să sacrifice nici știința, nici nevoile credinței. În ceea ce privește urmările dăunătoare ale tehnicii moderne asupra conștiințelor, mărturiile abundă. Dar nimeni nu cere moartea științei și distrugerea tehnicii, ci numai înlăturarea consecințelor lor rele. Tehnica și știința sînt exteriorizări ale puterii și capacității omului, iar întrebuințarea lor mai fericită este tot o chestiune de putere și de capacitate. Refuzul hotărît de a renunța la știință și la tehnică, de care depinde viața economică, trădează semnificația lor spontan progresivă. Contestat adeseori este progresul în artă, morală și fericire. Th. Buckle, în a sa *Istoria civilizației în Anglia*, operă mult citită și citată odinioară, recunoaște progresul ideilor, nu însă și al conduitei morale. Totuși, pe bună dreptate, Paul Barth subliniază creșterea autonomiei morale a individului, evidentă în moravuri și realizări juridice. Dar cele două războaie mondiale au zdruncinat încrederea în cîștigurile morale ale omului, care par a fi de suprafață. Cu toate acestea, conștiința libertății este astăzi tot atît de vie în omenire; toate războaiele și mișcările sociale s-au făcut tot în numele libertății.

Progresul artei este mai greu de stabilit. Desigur, operele de artă continuă să-și sporească numărul; tehnica artei s-a rafinat, uneori prin întoarcere la primitivism, la inform și notații banale, nesemnificative. Mai departe, nu este un fenomen de regres vulgaritatea și uniformitatea, impuse de civilizația industrială sub forma de artă reprodusă tehnic sau de calitate inferioară, împotriva cărora s-au ridicat G. Duhamel (*Scènes de la vie future*), Aldous Huxley (*Croisière d'hiver*, p. 272 și urm.)? În artă — ca și în știință, tehnică, morală —, relele se remediază tot prin artă, adică printr-o artă mai pură și mai umană. Voința artei nobile n-a dispărut. Cît timp sîntem conștienți de rău, calea progresului parțial rămîne deschisă.

---

[1] Horațiu și în alte pasaje din *Ode* se arată nesatisfăcut de biruințele omului asupra mării.

Dintre toate funcțiile vieții, se pare că fericirea plătește un greu tribut progresului, deci că nefericirea este răscumpărarea progreselor făcute în alte funcții. Un partizan convins al progresului, cum este F. Müller-Lyer, recunoaște că pînă în prezent fericirea n-a crescut; dimpotrivă, mai degrabă a scăzut: omul primitiv este mai fericit, mai vesel, cum constată antropologia (F. Müller-Lyer, *Sinn des Lebens*, p. 298—316). Dacă omenirea a acceptat „marea închisoare a civilizației“ este un semn că ea speră să facă din civilizație o binefacere, nu o plagă, o calamitate. Pericolul este astăzi, ca și altă dată, real: lucrăm pentru mai bine, dar rezultatul este înrăutățirea. Vedem mai binele, îl urmăm, dar urmează mai răul. Esențial este să nu pierdem din vedere rolul progresului față de schimbarea în genere. Progresul este factor recesiv legat de schimbarea care, în funcția ei dominantă, este indiferentă față de progres și de regres. Progresul rămîne o chestiune de vigilență și de efort. Nu orice schimbare este un progres și de aceea combatem voința de schimbare cu orice preț și promovăm voința de a realiza mai binele, numai după ce ne-am încredințat că prezentul, de care nimeni nu este mulțumit decît negativ, ca o încetare a necazurilor, este în adevăr un rău. Erorile posibile de calcul sau de perspectivă și experiența progreselor de pînă acum trebuie să aibă mai mare greutate în hotărîrile noastre. Căci orice s-ar întîmpla stă în voința omului de a căuta și de a găsi ieșirea din suferință și de a năzui spre mai multă bucurie. În cercetarea realității progresului să nu uităm lecția optimismului tragic: omul observă și subliniază mai mult negativul, suferința, decît pozitivul, bucuria, tocmai fiindcă pozitivul este starea obișnuită, de la sine înțeleasă, în timp ce negativul este excepția, care, oricît de reduse ar fi proporțiile sale, uimește, scandalizează ca o pedeapsă nemeritată și de aceea este subliniată prin megafonul exagerării.

Pe scurt, schimbarea în sine, indiferentă față de progres și regres, este dominantă; evoluția și progresul sînt recesive, tot așa de recesiv este și progresul revoluționar, dacă prin revoluție se înțelege o schimbare radicală și repede.

37. VIAȚĂ-MOARTE

Dualismul *viață-moarte* are afinități cu un dualism precedent: optimism-pesimism. Moartea este considerată ca al doilea mare rău alături de suferința care adeseori o precede și o însoțește. Toate animalele și plantele sînt fericite [39] că le-a fost dăruită existența, viețuirea, oricît de scurtă. „Omul, cît timp trăiește, este asemenea zeilor“, scria Anatole France în *Grădina lui Epicur*. Sînt gînditori și literați care s-au străduit să reabiliteze moartea, făcînd din ea, în loc de un mare argument pesimist, o confirmare a viziunii optimiste. Moartea este „marea nedreptățită“, se plînge Maeterlinck. Moartea trebuie să fie disculpată de spectacolul lugubru ce o precede, precum dulceața somnului nu este tulburată de faptul oboselii, ca și de tristețea actului ce o urmează — îngroparea, cu răceala și întunericul mormîntului. Îngroparea fixează figura morţii în imaginaţia chinuită a oamenilor. În ce condiţii moartea, evenimentul cel mai însemnat al universului, după acela al naşterii şi vieţuirii, va deveni o binefacere? „Să ne obişnuim şi să considerăm moartea ca o formă a vieţii pe care nu o înţelegem încă; să învăţăm să o privim cu acelaşi ochi ca şi naşterea, şi atunci aşteptarea prea fericită care salută pe aceasta va urma îndată gîndirea noastră pentru a se aşeza cu ea pe treptele mormîntului" (M. Maeterlinck, *La mort*, p. 189). Răul cel mai mare pe care ni-l poate aduce moartea este un somn fără vise, socotit de noi printre cele mai mari binefaceri ale Pămîntului. „Ora măreaţă a morţii", ceasul ieşirii din viaţă ne deschide poarta misterului fără seamăn, a feeriei cosmice în care au dispărut posibilităţile de nenorocire şi suferinţe, fiindcă prin moarte am pierdut organul care le elabora, corpul (*ib.*, p. 191). Cu toate aceste străduinţe de a înfrumuseţa moartea, care rămîne o respingătoare descompunere, o inevitabilă corupţie sau distrugere, o tragică putrezire, teama de moarte continuă să umbrească zilele cele mai luminoase ale vieţii. Un biolog, Jean Rostand, preferă însăşi agonia, care este cel puţin o tresărire de viaţă, o „luptă", seninătăţii ipocrite a morţii, păcii ei detestabile. „Moartea abia a dat lovitura şi ea şterge toate urmele ei. Ea machiază victima ei. Nemulţumită de a fi doborît bietul corp, ea îi impune o înfăţişare ipocrită. El pare că s-a cuminţit. S-ar zice că el reneagă revoltele şi că iartă. El nu mai are nimic neliniştitor, înşişi copiii sînt admişi să-l vadă. Dacă n-ar fi neorînduiala pernelor şi mototolirea cearşafurilor, am putea să nu aflăm ce s-a întîmplat. «Vedeţi, pare să spună moartea, nu eu sînt teribilă. Ceea ce te face atît de urît este că-mi rezişti. Ascultarea îţi stă mai bine. Nemijlocita răsplată că m-ai acceptat este această frumoasă mască gravă şi liniştită pe care ţi-o dăruiesc»" (J. Rostand, *Deux angoisses. La mort, l'amour*, 1924, p. 49—50). Nu seninătatea de mască rigidă a morţii, nu părul transformat în searbădă perucă pe un craniu rece ne pot aduce o mîngîiere, înapoia cărora ghicim ce se ascunde — imunda descompunere. Singura mîngîiere este seninătatea omului în faţa morţii sigure, în clipa grea a cumpenei vieţii între continuarea existenţei şi ieşirea din circuitul existenţei umane. Omului, care i-a fost dat să cunoască toate atitudinile, nobile sau josnice, nu-i este întru totul străină şi această seninătate. Dar nu ea este regula. Regula, sentimentul normal este teama de moarte — religia şi filozofia au luptat dîrz cu acest sentiment, dar nu l-au putut înăbuşi. Teama de moarte este cea mai puternică dovadă că fericirea este legată intim de viaţa pămîntească şi că omul nu are încredere într-o nemurire care începe dincolo de mormînt. Omul presimte că în clipa în care a închis ochii a făcut un schimb oneros · a schimbat existenţa sa reală, trăită în palpitare zilnică de fiecare clipă, sau pentru nimic, sau pentru o altă existenţă cu şterse analogii cu o *parte* din existenţa actuală, singura ce ne este dată şi cunoscută. Ceea ce el a fost, nu va mai fi niciodată. Maeterlinck se sileşte să reabiliteze moartea înzestrînd-o cu atribuţii prea mari, ca să nu trezească îndoiala: ea garantează o fericire infinită — „infinitul nu este nimic dacă nu este fericire" (*ib.*, p. 198). Dimpotrivă, pentru L. Feuerbach teama de moarte şi faptul că morţii sînt plînşi este dovada inconştientă că „nu există o reală credinţă în nemurire". „Ce ipocrită, nedemnă ar fi natura umană dacă în inima ei, în esența ei ar crede că mortul trăiește și totuși în același timp ar plînge pe mort tocmai din cauza pierderii vieții! Bucuria, nu doliul ar trebui să fie expresia naturii umane în cazurile de moarte, dacă credința într-o altă viață ar fi un component real al ființei umane. Doliul din cauza morții ar fi cel mult doliul din cauza plecării în altă parte“ (Feuerbach, *Sämtliche Werke*, vol. I, p. 99).

Afinitatea dintre dualismul de față și cel dinainte (optimism-pesimism) se manifestă deplin pe alt plan, anume pe planul optimismului tragic. Acesta verifică din nou raportul recesiv, funcția dominantă a vieții și funcția recesivă a morții. În adevăr, viața respinge antagonist moartea, adică se definește prin sine însăși, fiindcă ea are tendința de a persevera în propria-i existență și prin aceasta se deschide nemuririi, în timp ce temuta moarte nu poate fi definită prin sine însăși, ci prin raportare la viață, al cărei final este. Biologul Félix Le Dantec observa că pe cît de complexă este viața, pe atît de simplă este moartea. „Problema vieții este foarte dificilă; aceea a morții este infinit de simplă, atît de simplă că ea se rezolvă de îndată, numai să nu avem idei preconcepute“ (Le Dantec, *Le problème de la mort et la conscience universelle*, 1917, p. 45). Cum se știe, raportul recesiv nu este raportul dialectic în înțelesul clasic al acestuia. Moartea nu este o negație interioară și deopotrivă de puternică a vieții; moartea nu este secretată de viața însăși; moartea nu este destinul vieții. Moartea este străină vieții, este antitetică ei; și totuși! Da, și totuși ea este înlănțuită de viață, se furișează în inima ei, se nutrește cu gesturile vieții ca un principiu străin, pătruns acolo unde nu era așteptat și dorit, ca un musafir nepoftit și răufăcător, ca un bandit care suprimă pe cel care l-a adăpostit sub acoperișul său. Această situație paradoxală, dar profund reală, definește recesivitatea. Moartea este străină vieții și totuși se împletește cu viața; ea are triumfuri provizorii, dar viața are ultimul cuvînt fiindcă ea găsește scăpări fericite din cleștele morții. Dacă, ținînd seama de miriadele de ființe care au murit, în contrast cu micul număr de ființe ce trăiesc încă, trecutul Pămîntului ne apare ca un imens mormînt, ba chiar ca un abator care nu șomează nici o clipă, totuși actualitatea a rămas în mîna vieții, în timp ce trecutul abia mai păstrează cîteva relicve osoase sau slabe amprente în materia moartă. Cu toate primejdiile ce pîndesc viețățile, acestea au continuat să stăpînească Pămîntul și mai ales să se înmulțească indefinit. Cum vom vedea, știința vieții tinde să arate că nemurirea, nu moartea, este inerentă vieții. Și totuși, viața se încheie cu moartea, nu numai cu moartea violentă, accidentală, a cărei importanță nu trebuie să fie minimalizată, fiindcă ea este mult mai răspîndită decît se crede, dar și cu o moarte necesară, zisă „naturală“, care, chiar după părerea biologilor, este rară. Poate în dualismul viață-moarte se învederează relația de recesivitate mai luminoasă decît în alte dualisme; ele sînt străine una alteia, se exclud, și totuși sînt intim întrețesute. Raportul antitetic viață-moarte pierde caracterul paradoxal dacă îl definim ca recesiv: moartea stă în coasta vieții, îi dă lovituri, pare biruitoare; totuși viața domină, nu se dă învinsă. În acest sens se poate vorbi, cum s-a și făcut cu o satisfacție nejustificată, de o „nemurire potențială“, mai mult teoretică, în timp ce practic, în realitate, moartea își impune prezența. Rămîne să cercetăm mai în tihnă recesivitatea morții în fața tendinței spre nemurire a vieții. Înainte de a trece la aspecte speciale, vom schița introductiv soluțiile cele mai generale ale problematicii dualismului.

Gîndirea a plăsmuit două mari răspunsuri la problema raportului dintre viață și moarte (vezi studiul nostru *Despre moarte,* în *Reconstrucție filozofică*). Răspunsurile au fost schițate mai înainte. Primul răspuns, obișnuit la popoarele primitive și pînă astăzi la toate popoarele, vede în moarte dușmanul neîmpăcat al vieții. Moartea este esențial străină, transcendentă vieții ; ea se abate din afară asupra vieții și-i răpește existența potențial nelimitată. Religiile au căutat să explice antagonismul vieții și morții ca o pedeapsă a păcatului originar, ca ispășirea unei rătăciri grave, care totuși poate fi îndreptată prin colaborarea voinței umane și a voinței superioare a lui Dumnezeu, și anume într-o viață în altă lume sau prin înviere, cînd va bate ceasul marilor socoteli, la sfîrșitul lumii. Soluția unei opoziții externe ne este familiară prin iconografia tradițională a Parcelor, care taie firul vieții, la greci, sau a scheletului cu coasa în mînă, imagine adoptată de creștinism ca simbolul cel mai impresionant al morții. Acest răspuns popular nu a rămas străin, cum se va vedea, nici științei moderne (de exemplu, Bichat), nici filozofiei mai noi (contemporanul Lasbax). Al doilea răspuns este de precădere modern — moartea sălășluiește în sînul vieții, moartea este gestul suprem al vieții tocmai fiindcă viața este autodistrugere, este o moarte continuă. La cei vechi, de la sofistul Gorgias, în *Apărarea lui Palamede,* și de la latinul Caton, s-a încetățenit expresia, reluată de Pascal, Schopenhauer, Giuseppe Rensi, că omul este „condamnat la moarte“. *Omne humanum genus, quodque est, quodque erit, morte damnatum est* (citat de Seneca, *Ad Lucilium,* scrisoarea LXXI, 15). Se constată însă un fapt, nu este explicat cu ajutorul ipotezei a doua, care rămîne specifică epocii moderne[40]. De la dialectica lui Hegel și reflecțiile lui Feuerbach, pînă la definiția vieții a lui Claude Bernard și a altor biologi de mai tîrziu, precum și a unor filozofi ca Max Scheler, G. Simmel, Martin Heidegger etc., a prins rădăcini teoria morții imanente vieții. Moartea este negația de sine a vieții ; pe scurt, viața propriu-zis nu moare, ci se sinucide oarecum în doze de fiecare zi. Viața se sfîrșește, în cazul cel mai bun, prin sleirea forțelor de rezistență și de creație. Viața se destramă fir cu fir. Deznodămîntul poate fi amînat, de la caz la caz, dar nu înlăturat. Viața omenească, dincolo de 150 de ani, nu este obiectiv de speranță, iar peste 200 de ani trăiesc numai unele vegetale, fiindcă plătesc morții un tribut anual prin pierderea frunzelor și a unora din ramuri. Dar și la plante longevitatea este distribuită arbitrar, fără un criteriu vizibil. Noi am făcut mai demult observația că teoria morții imanente este mijlocul disperat de a mîngîia pe om că viața sa se sfîrșește. Că moartea este o necesitate ineluctabilă este o străveche convingere populară, un fel de axiomă, o certitudine absolută. Teoria imanenței morții aduce o fundare a acestei necesități. Viața trebuie să se sfîrșească fiindcă ea nutrește în interiorul său moartea. Moartea este o modalitate a vieții, ca și celelalte proprietăți fundamentale ale vieții, ca și creșterea ca urmare a asimilării, ca fecundarea prin sexualitate. Chiar s-a găsit o ascunsă legătură între perpetuarea speciei prin fecundare și moarte. Sînt multe specii în care indivizii nu supravieţuiesc actului suprem de fecundaţie, de înmulţire. Moartea nu este legată numai de îmbătrînire, de sleirea puterilor, ci şi de actul suprem al afirmării vieţii — fecundarea, perpetuarea vieţii. Să fie fecundarea o sleire a unor puteri ce şi-au atins ţelul şi şi-au împlinit menirea ? Să fie fecundarea semnalul îmbătrînirii ? Sau avem aici dovada că viaţa tolerează moartea numai după ce ea şi-a asigurat victoria ? Nu moare decît ceea ce a trăit şi a afirmat continuitatea vieţii, fie actual, fie numai virtual, ca o posibilitate inalienabilă.

Materie şi viaţă

Nu putem adînci relaţia dintre viaţă şi moarte înainte de a examina în linii mari relaţia dintre materie şi viaţă. S-a afirmat uneori că materia se află faţă de viaţă în acelaşi raport în care stă moartea faţă de viaţă. Materia este principiul morţii, al disoluţiei, al mineralizării. „În materiile şi forţele lumii fizice acţionează legi care sînt duşmănoase oricărei vietăţi“ (Otto J. Hartmann, *Menschenkunde*, 1941, p. 44). Autorul, odinioară profesor la Graz, stă sub influenţa teozofului Rudolf Steiner, ca şi a antiintelectualistului Ludw. Klages. El vede în „demonia materiei“, ca şi în demonia spiritului pur, un principiu de letalitate, de mortificare. „Materia şi conştiinţa, în anume sens materia şi spiritual-sufletescul poartă în ele moartea şi în aceasta se fundează relaţia specifică dintre procesele morţii şi acelea ale conştiinţei. În fiziologia modernă (vezi E. Korschelt, *Lebensdauer, Altern und Tod*, 1922), creierul, mai ales creierul mare trece pe drept cuvînt ca polul proceselor de îmbătrînire şi de moarte, dar totodată este şi polul proceselor de conştiinţă“ (*ib.*, p. 72). Ierarhia lui Hartmann are analogie cu aceea admisă de recesivitate — moartea este un pol recesiv, ca şi conştiinţa ; dar analogia rămîne la suprafaţă, deoarece viaţa nu se poate lipsi de materie, cum conştiinţa nu se poate lipsi de viaţă şi materie. Însuşi O. Hartmann trebuie să recunoască prezenţa neapărat necesară a materiei în sînul vieţii. „Totuşi, viul îşi construieşte corpul din această lume şi cu aceasta primeşte în sine pe adversarul său“ (*ib.*, p. 74). Materia nu este un component străin furişat în sînul vieţii pentru a o dizolva cu ajutorul inteligenţei — asimilarea materiei şi a inteligenţei este o idee comună lui Bergson şi Klages —, materia nu este adversarul vieţii, ca şi cum am putea concepe viaţa fără materie, fără corp. De aceea, moartea nu este materialitate, care nu trăieşte şi prin urmare nu moare. Nu moare decît ceea ce este viu ; deci moartea este legată recesiv de viaţă. Chiar despre *corpul* viu nu putem spune că trăieşte şi moare. Un corp, care a fost viu şi acum este mort, nu este, nu poate fi acelaşi corp. Cadavrul unui om, înainte viu, este o simplă absenţă de viaţă. În acest sens, are dreptate Johannes Rehmke să spună că sufletul trăieşte şi moare, dacă dăm noţiunii de suflet înţelesul ei autentic. Sufletul este conştiinţa legată de corp şi ca atare trăieşte. Conştiinţa dezlegată de corp nu mai trăieşte, adică nu mai este suflet, ci este o simplă conştiinţă. Prin moarte, conştiinţa încetează de a fi suflet, adică de a avea o specială relaţie de acţiune cu un corp

(Joh. Rehmke, *Lebewesen und Bewusstsein. Die Grundwissenschaft*, vol. IX, 1929, p. 11).

Dacă am admite că moartea este inerentă vieții și totodată că este legată indisolubil de materie, ar trebui să recunoaștem primatul morții, fiindcă, cum vom vedea, realitatea ne impune primatul materiei și recesivitatea vieții. Moartea este recesivă vieții tocmai fiindcă viața nu rezultă din materie, ci este un principiu independent. Viața este altceva decît materia, iar moartea altceva decît viața[1]. Biologia are trei probleme limită, periculoase pentru existența ei principială, autonomă : problema trecerii de la materie la viață ; problema trecerii de la viață la suflet (raportul dintre suflet și corp) — acestea primesc tranziții de la un plan la altul ; în sfîrșit, însăși structura vieții sau problema rezumată de opoziția mecanism-vitalism. Teza noastră susține că viața nu există în afara materiei, a corporalității, independent de ea ; și totuși, ea este altceva decît materie. Biologia contemporană, în ce privește raportul dintre materie și viață, se zbate în această aporie : viața este intricată în materie, este chiar saturată de materie ; și totuși, ea are caractere specifice, ireductibile, ceea ce nu înseamnă, cum vom vedea, că viața presupune un principiu nematerial, „amecanic". Specificul raportului recesiv materie-viață este rolul „sintetic" al vieții, rolul ei de supremă relaționare a planurilor de realitate. „Sintetizarea", relaționarea integrală face mai mult decît un principiu imaterial, amecanic, spiritual. Desigur, viața integrează și psihicul, spiritul, dar pentru a-l integra ea trebuie să se constituie prin propriile ei mijloace. Viața, cum observă J. Duclaux despre celulă, suprapune mai multe arhitecturi materiale pe trepte diferite : de la jocul electronilor pînă la nucleu, nucleoli, cromozomi etc., avînd ca legătură între ele starea coloidală (J. Duclaux, *Les colloïdes,* 1920). F. Le Dantec constată aceeași conexare în cadrul vieții a tuturor planurilor și ierarhiilor materiale. „Astfel, nu numai că viața este *călare*, dacă îndrăznesc să mă exprim așa, pe două serii de fenomene, tot așa de separate ca aceea a vibrațiilor sonore și aceea a vibrațiilor luminoase, de o parte, aceea a reacțiilor moleculare sau chimice și aceea a variațiilor *particulare* sau coloidale, de altă parte, dar pe deasupra ea stabilește o legătură între aceste două serii de fenomene care păreau că trebuie să nu știe nimic una de alta" (F. Le Dantec, *Eléments de philosophie biologique,* 1907, p. 23). Încă mai demult Hegel cunoștea trei trepte ale naturii : mecanism, chimism (fizicism) și organism, considerînd organismul unitatea celorlalte două.

Viața nu este numai saturată de materie, nu este numai o unitate a tuturor nivelurilor materiale, ci ea integrează și viața psihică. În acest sens, viața este un adevărat microcosm, o oglindă a universului. Între materie și viață există un antagonism, o antiteză, dar o antiteză recesivă. Toate proprietățile fizico-chimice sînt prezente și în viață. Viața are însă și caractere proprii, pe care nu le posedă restul materiei. Însăși conștiința preștiințifică obișnuiește să facă deosebire între materia vie și materia moartă. Străvechea discuție are ca axă găsirea determinărilor, a principiului prin care materia vie se deosebește de materia moartă. În gîndirea mai nouă discuția s-a concentrat în opoziția dintre concepția fals numită *mecanistă* și concepția *vitalistă*, cu nuanțele ei. Pentru concepția mecanistă a vieții, materia vie este numai o formă mai complexă a materiei zisă moartă; așa încît, vitalul rezultă din avital și ca atare el se reduce la procese fizico-chimice, iar „viața nu este decît un accident de suprafață în istoria evoluției termice a Pămîntului" (Le Dantec, *Philosophie biologique*, p. 26). În această apreciere, care vrea să fie de efect, se trădează îngustimea „explicației mecanice a vieții". O viziune mai adîncă a vieții justifică convingerea că viața nu este un eveniment întîmplător al scoarței pămîntești, ci o fază necesară a materiei în genere și ca atare un principiu nou, în luptă cu materia moartă. Pentru concepția vitalistă, viața postulează prezența în sînul ei a unui principiu amecanic, a unei „forțe vitale", a unor *„entelehii"* (Aristotel, astăzi H. Driesch și alții) sau a unor factori „psihoizi" (E. Bleuler, E. Becher etc.). Chiar partizanii vitalismului conced că majoritatea biologilor contemporani interpretează procesul vital ca un proces fizico-chimic, ca o formă a mișcării materiale. Desigur, numărul partizanilor unei teorii nu este un argument peremptoriu pentru valabilitatea ei. În genere, concepția „mecanică" este superioară în critica vitalismului, care nu este o explicație științifică, fiindcă recurge la un principiu incontrolabil în structura lui, ca și în legătura lui cu materia moartă. Singura tărie a vitalismului au fost lacunele provizorii ale „mecanismului", dar „forța vitală" nu are însușirile cerute de știință pentru a umple golurile „mecanismului". Este o cîrpeală provizorie. Cel puțin ca regulă de metodă, „mecanismul" s-a dovedit fecund; el a înregistrat succese continue. De aceea, s-a putut spune că viața este constituită din nonviață, din materie „moartă".

---

[1] Nu stăruim aici asupra posibilității de a descoperi un principial raport recesiv chiar în structura materiei. Materia și forța sînt solidare. Dar nu forța domină, ci materia, întinderea. Forța este prezentă oriunde se manifestă realitatea. Realitatea pură fără materie (localizabil) sau spirit (nelocalizabil) nu este dată. Mai departe, materia nu este numai forță de gravitație, de atracție, ci și de repulsie. Repulsia este primordială, fiindcă ea reprezintă multiplul, distincția. Schimbările materiale se datoresc împrejurării că domină repulsia asupra atracției, că deci unirea sau comasarea materiei este totdeauna precară din cauza repulsiei dominante. Repulsia corespunde faptului fundamental al luptei, al violenței.

Dacă totuși vitalismul s-a menținut pînă în vremea noastră și a izbutit să țină piept „mecanismului", cu toate succesele acestuia, explicația ne-o oferă faptul că viața are caractere ireductibile la caracterele proceselor obișnuite ale materiei, la procesele fizico-chimice. Viața impune apelul la un principiu logic, la care știința materiei moarte a renunțat demult, mulțumindu-se cu principiul universal al cauzalității sau determinismului, anume la *finalism* sau *teleologie*. Procesele vitale se prezintă ca un „întreg", ca o „formă" determinată, ca o „organizație". De aceea, în apărarea vitalismului, s-a recurs la procedeul invocat înainte de mecanism — vitalismul ca finalism a devenit o regulă de metodă euristică sau de cercetare, cum propusese Kant. Cînd ne aflăm în fața proceselor vitale, nu putem evita de a le considera ca totalități, ca întreguri în care părțile sînt subordonate „întregului", ca mijloace ale unui scop care este, în cele din urmă, întregul, „organismul". De altminteri, termenul de „organism" trădează influența finalismului — „organe", „aparate" înseamnă unelte, mijloace în vederea întregului ca scop. „Dacă noțiunile finaliste sînt inerente concepțiilor noastre biologice, aceasta nu depinde nici de complexitatea reacțiilor în joc, nici de ignorarea noastră a structurii și compoziției protoplasmei, fiindcă în ce privește fenomenele geologice, tot așa de complexe și rău cunoscute, nu intervine nici o idee de finalitate în raționamente. Cu alte cuvinte, nu insuficiența explicațiilor mecaniste în fața acțiunilor ființelor vii ne obligă să admitem finalitatea vieții“ (E. Gagnebin, *Le raisonnement finaliste en biologie,* în „Scientia“, 1930, p. 308). „Trebuie să fie cineva mecanist sau finalist? Întrebarea nu mai are sens. Trebuie să știm să adaptăm unul la altul punctele de vedere, după natura cercetării“ (*ib.*, p. 310). Esențial, în aplicarea și critica raționamentului finalist, sînt condițiile aplicării și mai ales evitarea confuziei dintre cauza eficientă determinată și cauza finală nedeterminată. Dacă nu cădem în păcatul de a obiectiva finalismul, raționamentul finalist este indispensabil biologiei. „E comic să vezi cei mai porniți adversari ai finalismului în biologie (un Loeb, un Bohn, un Rabaud) utilizînd inconștient, la fiecare pagină a lucrărilor lor, noțiuni care implică finalitatea“ (*ib.*, p. 303). „Partizanii cei mai hotărîți ai tezei mecaniste sînt finaliști fără să știe; și este felul cel mai rău de a fi. Este mai bine să o recunoaștem pe față, pentru a lăsa teoriilor biologice relativitatea pe care ele o comportă“ (*ib.*, p. 311).

Înainte de a păși mai departe, trebuie să fixăm notele caracteristice ale „organicului“, după indicațiile date de biologul olandez F. J. J. Buytendijk. Definiția clasică, „un tot format din părți eterogene“, descrie numai periferia, exprimă „forma“ care se întîlnește și în anorganic. Ea are nevoie de o întregire. Autorul adaugă deocamdată două note definitorii foarte simple și care ar trebui să se impună de la sine: neregularitatea regulată a formei și continuitatea părților. Așa, de exemplu, foaia de tei are o neregularitate regulată — nici circumferință, nici elipsă, nici oval, ci nesfîrșite forme, și totuși păstrează același aspect. Deci nici forma, nici părțile eterogene nu definesc organismul, ci variabilitatea infinită a părților eterogene, fără ca totuși întregul să fie pus în primejdie. „Variabilitatea se afirmă în chipul cel mai simplu și cel mai clar ca fiind caracterul, semnul esențial al «organismului»“ (F. J. J. Buytendijk, *Du signalement de l'organique,* în *Vues sur la psychologie animale,* volum colectiv, 1930, p. 117). Datorită celui de al doilea caracter, continuitatea părților, dispar lacunele, întreruperile și astfel ne apare întregul. Organismul posedă și alte caractere. Viața este delimitată dinamic, funcțional, sub tensiune — este o suprafață dinamică. Delimitarea dinamică se face în contrast cu un mediu, cu un cîmp, cu un fond cu totul diferit (*ib.*, p. 122). Tocmai fiindcă există un fond, un cîmp înapoia formei organice, aceasta se detașează liberă și independentă, are o valoare de existență. Aceasta este valoarea „entitativă“ a organismului, spre deosebire de organe. În sfîrșit, autorul constată că, în cele din urmă, mecaniștii și finaliștii admit că tot ce este viu are un scop, că organismul, mașină sau nu, este adaptat scopurilor vieții. Mecaniștii și finaliștii diferă numai în explicarea scopului: unii recurg la acțiunea mecanică a luptei pentru existență, alții la acțiunea psihoidă a unor forțe amecanice. În realitate, natura organică arată ceva mai mult decît finalitate, adaptare la scopuri; „organicul manifestă valoarea sa entitativă prin *bogăția,* prin *luxul* ce constituie ființa sa“. Deși

ACADEMIA
BIBLIOTECA
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

organismul rezidă pe necesități și conformități cu un scop, gradul său de perfecție se clasează nu după conformitatea față de scop, ci după bogăția vieții sale.

Disputa mecanism-vitalism a fost nevoită să apropie cele două puncte de vedere confruntate, fiindcă s-a făcut dovada că trecerea de la materie la viață nu se poate compara cu trecerea de la materia vie, de la viață la psihic, deși psihicul este strîns legat de viață. Deosebirea dintre cele două treceri este vădită. Materia se află integrată în viață. Există materie fără viață, există o „materie moartă", dar nu există viață fără materie. Materia și viața arată o continuitate mai mare decît viața și psihicul (conștiința). În adevăr, în timp ce materia este cuprinsă în viață, ca o *componentă* a ei, nu se poate spune că materia vie (de exemplu, creierul) este cuprinsă, ca o componentă, în psihic, în conștiință. Eterogenitatea materiei și conștiinței este un fapt, chiar dacă prin materie înțelegem materia vie cea mai complexă, celulele nervoase corticale. Cele două treceri — în măsură diferită — sînt adevărate hiaturi, surprinzătoare salturi pe care principiul recesivității încearcă să le facă inteligibile. Recesivitatea nu se interesează de distanța dintre cele două poziții, dintre teză și antiteză, căci nu distanța dintre ele hotărăște, ci opoziția ca atare și mai ales raportul de recesivitate. Trecerea de la materie la viață este tot așa de recesivă ca și trecerea de la materie la conștiință. Viața care integrează în sine materia înlesnește numai trecerea recesivă de la materie la conștiință. Dacă conștiință, psihic înseamnă „trăire", iar „trăirea" nu este posibilă fără corporalitate, cele două recesivități se apropie considerabil în condițiile lor. Precizăm încă o dată că distanțele dintre termenii recesivi nu au o semnificație principială, fiindcă recesivitatea nu postulează termeni „contradictorii" care se exclud, ci dimpotrivă termeni care se cheamă unul pe altul, stau lipiți unul de altul, cu toată variația fiecăruia ; sînt „complementari" în alt sens decît acela banalizat în teoriile fizice contemporane. Recesivul dă tonul, nu complementarul.

Ca o pregătire a unei cercetări mai adîncite a raportului dintre materie și viață, vom dezvolta cîteva precizări asupra celor doi termeni care întrețin antagonismul — mecanismul și vitalismul. Cuvîntul „mecanism" nu este fericit. A identifica materia cu mașina, cu instrumente care nu cunosc decît mișcare locală, pură mișcare, este o prejudecată care poartă răspunderea compromiterii noțiunii de materie. Mașina este o formație materială ieșită din mîinile omului. Materia singură, oricît ar fi de „creatoare de forme", nu produce și mașini. De aceea, mai degrabă materia imită în mașină gesturile vieții, ale omului, este o caricatură a vitalului, a „organicului", decît viața imită materia, mașina. Dacă mașina a produs de la origine asupra omului puternica impresie a ceva „demoniac" este tocmai fiindcă ea sugera nu însăși existența materiei, ci activitatea omului în gesturile monotone ale muncii lui. Esteticienii din Școala lui Ruskin admiră natura materială oriunde ea se manifestă în peisajele în care n-a intervenit inteligența practică a omului, dar condamnă prezența pîngăritoare a tehnicii, a mașinii, a formei caricaturale a materiei. Trecînd acum la celălalt termen, la vitalism, ne întrebăm : care este adevărata lui semnificație ? Vrea el să afirme că specificul vieții este psihicul sau un factor apropiat de viață, psihoid, cum este „forța vitală“ ? Atunci problema vieții și a raportului ei cu materia este problema sufletului și a raportului lui cu materia. Va trebui dar să afirmăm că acolo unde este viață este și psihic, poate chiar conștiință pe diferite grade. O astfel de concepție nu este străină materialismului contemporan. Ea sprijină construcția filozofic-biologică a lui Félix Le Dantec, care este unul din cei din urmă mari materialiști ai secolului nostru. Convingerea lui Le Dantec este că orice manifestare vitală are o „interioritate“, o „subiectivitate“, pe scurt este însoțită de conștiință. Fiecare ființă este închisă în subiectivitatea sa, în eul său, fiindcă este închisă în corpul său. Musset a exprimat poetic același lucru : „Fiecare poartă în sine o întreagă lume ! O lume ignorată care se naște și moare în tăcere ! Ce solitudini sînt toate aceste corpuri umane“ (*Fantasio*, actul I, scena 2)[1]. Le Dantec nu poate admite apariția conștiinței numai la unele organisme, fapt care ar fi împotriva principiului științific al conservării energiei. Structura organică nu se edifică cu materiale lipsite de conștiință, ci se construiește pe seama elementelor de conștiință ascunse în elementele materiale (Le Dantec, *Le problème de la mort*, p. 117). După părerea lui Le Dantec trebuie să admitem o subiectivitate în orice protoplasmă, de la protozoare pînă la oameni. „Această generalizare ni s-a părut așa de evidentă, încît nu avem dreptul de a vedea în ea o parte de ipoteză“ (*ib.*, p. 116). Este de necrezut ca dintr-o aglomerație, oricît de complexă, de fenomene pur fizico-chimice să rezulte o proprietate esențial nouă, fără urme înainte. Autorul vrea să fie consecvent și de aceea merge mai departe. Trebuie să admitem prezența psihicului oriunde există materie brută. Desigur, prezența conștiinței în atomi nu poate fi constatată, dar nici nu poate fi respinsă ca eronată. Ea este dedusă din tot ce știm științific despre viață. „N-am nici un motiv de a nega că există conștiință în materie“ (*ib.*, p. 121—122). Totodată, Le Dantec ține să se știe bine că psihicul nu are nici o acțiune asupra materiei, acțiune care ar însemna o știrbire a aceluiași principiu de conservare energetică. Psihicul este un „epifenomen“, un adaos la fenomene, care sînt, toate, cauze și efecte, de ordin material. Psihicul nu este propriu-zis un fenomen, ci un supliment, cum este și „interiorul“ față de exterior. Termenul de „epifenomen“, pentru a defini natura conștiinței, a fost propus de psihologul Maudsley și apoi de Th. Huxley — el este departe de a fi atît de absurd, cum a fost prezentat în general.

Esențial este ce anume înțelegem prin conștiință-epifenomen. Dacă orice fenomen este însoțit de conștiință, atunci, datorită suportului ei material, conștiința este și ea activă în lume, fără a compromite principiul conservării materiei și energiei. Dar nu epifenomenismul ca atare interesează acum, ci o situație care nu este lipsită de umor. Materialismul lui F. Le Dantec, pentru a nu admite „creația“, adică, drept vorbind, noutatea vieții și conștiinței și a recunoaște astfel „animismul“ originar — spaima materialismului — înzestrează întreaga materie cu suflet, „animează“ natura, pe scurt naufragiază în animismul pe care ținea să-l evite. Ieșirea din acest impas este recunoașterea noutății *recesive*, care nu înseamnă „creație“, ci este legată de calitate, care, cum s-a arătat, întregește recesiv cantitatea și ca atare nu zdruncină principiul conservării *cantitative* a energiei. Panpsihismul materialismului are și un revers idealist. Un biolog cu tendințe teologic-spiritualiste refuză, de asemenea, opoziția materie-viață, atribuind materiei pretutindeni viață și deci spirit. Acesta este punctul de vedere al lui Armand Sabatier. „Am încercat, și poate am atins scopul meu, de a stabili că materia brută nu este în întregime dezbrăcată de vreuna din proprietățile considerate bucuros ca atributele caracteristice ale materiei vii... Ceea ce se cheamă viață nu se datorează deci unor forțe și mecanisme altele decît acelea care se manifestă în materia zisă brută sau neînsuflețită. Viața este o stare de supraactivitate și, pentru a spune așa, de exasperare relativă a fenomenelor mecanice generale, urmînd o direcție specială... Viața există deci pretutindeni, în materia numită neînsuflețită, ca și în materia vie... Da, pretutindeni există materie și aș adăuga pretutindeni există spirit, dacă nu mi-ași fi propus de a mă limita, pe cît posibil, la domeniul propriu-zis al biologiei“ (A. Sabatier, *Essai sur la vie et sur la mort,* 1892, p. 105—107).

---

[1] Musset este citat de F. Le Dantec în *Le problème de la mort*, p. 113.

Să confruntăm acum caracteristicile materiei și vieții. Se poate spune de la început că principiul recesivității nu admite orice fel de noutate, ci noutate în anumite condiții și cu anumite proprietăți. Viața prezintă caractere proprii, ireductibile, aduce în lume noutate, dar nu o noutate „creată din nimic“, ci o noutate cu prefigurații în condiții previtale. Altminteri nu se poate explica schimbul continuu de la materia moartă la materia vie și invers : materii moarte sînt introduse în corpul viu și transformate în materie vie, iar materia vie, prin oxidare, este consumată și transformată în materie moartă, fiind sau eliminată ca deșeuri, sau din nou asimilată de unele celule cu destinație specială, fagocitele. Fluxul continuu dintre mort și viu sau invers a determinat o altă încercare de a deplasa greutatea soluționării. Se știe că ori de cîte ori avem de înfruntat o problemă aproape insolubilă, strămutăm pe alt plan greutatea soluționării. Cum s-a văzut înainte, pentru a explica legătura dintre viață și materie s-a descoperit că viața (inclusiv spiritul) pulsează pretutindeni. Există și un alt procedeu, de a strămuta greutatea printr-o simplificare aparentă. Dacă nu putem scoate viața din materia moartă, de ce n-am încerca să scoatem materia moartă din viață ? În adevăr, noi observăm pretutindeni că materia vie se întoarce la materia moartă prin descompunere, pe scurt vedem că moartea face o trecere continuă de la viață la materie, dar nu vedem materia moartă transformată *direct* în materie vie, căci pe cale *indirectă*, adică în cadrul vieții, se constată în fiecare organism procesul de „asimilare“, de prefacere a materiei în substanță vie individuală. Faptul obișnuit că materia vie se transformă în materie moartă nu ne dă oare dreptul de a face ipoteza că originară este materia vie și deci că materia moartă iese prin degradare din materia vie ? Ipoteza se datorește filozofului fizician G. Th. Fechner, care a încercat să justifice inductiv ideile speculative ale Școlii lui Schelling în lucrarea *Ideen zur Schöpfungs-und Entwicklungsgeschichte der Organismen* (1872). În acest opuscul, el formulează două mari idei : a) tendința spre stabilitate, potrivit căreia orice sistem, în aceleași circumstanțe, se apropie de starea de stabilitate ; b) organicul n-a rezultat din anorganic, ci dintr-o fază organică superioară, pe care el o numeşte *cosmoorganică*. Tinzînd spre stabilitate, cosmoorganicul a generat din sine anorganicul ca formă mai stabilă, iar restul a constituit organicul mai puţin stabil, dar şi el cu tendinţa de a se stabiliza în anorganic. Tendinţa spre stabilitate ca principiu cosmic a fost susţinută de J. Petzoldt (*Das allgemeine Entwicklungsgesetz*, 1921), iar mai recent ea apare, într-o nouă înfăţişare, în psihanaliza lui S. Freud : viaţa, prin esenţa ei instabilă, tinde spre stabilitatea anorganică, tendinţă ce constituie instinctul morţii (*Essais de psychanalyse*, 1927). O ipoteză înrudită a formulat mai demult W. Preyer (*Naturwissenschaftliche Tatsachen und Probleme*, 1880) în teoria *pirozoarelor*. Viaţa n-a apărut tîrziu pe Pămînt, ci a existat în forme iniţiale chiar în nebuloasa incandescentă ca „fiinţe vii de foc“ (pirozoare) ; aşa încît, viaţa este tot aşa de originară ca şi materia moartă. Teoria lui Preyer, care consideră viaţa ca o formă originară a materiei, a găsit şi o altă versiune în teoria *cosmozoarelor* : germenii de viaţă sînt răspîndiţi pretutindeni în univers (panspermie) ; ei trec de pe o planetă pe alta, cînd sînt date condiţii prielnice de dezvoltare, fie transportaţi de meteori, fie împinşi de presiunea razelor cosmice (Svante Arrhenius). Mai aproape de punctul de vedere al lui Fechner se situează concepţia belgianului Delboeuf în studiile *La matière brute et la matière vivante* („Revue philosophique“, 1884), şi *Pourquoi mourrons nous* („Revue philos.“, 1891). În timp ce Preyer admite că au existat de la început amîndouă formele de viaţă, Delboeuf afirmă prioritatea substanţei vii şi de aceea nu admite trecerea de la materie moartă la materie vie, ci numai invers. La origine existau atomi vii, sensibili, chiar cu voinţă liberă, care s-au unit în fiinţe vii cu capacitate de generare. Moartea fiinţelor vii de la început se explică prin tendinţa substanţelor organizate de a se stabiliza, de a se transforma, iniţial în materie organică omogenă, cu vitalitate redusă, mai tîrziu în materie brută. Moartea este opera timpului, „care precipită orice lucru spre *stabil*, spre *imutabil* şi *imobil*“. Prioritatea materiei vii n-a încetat de a fi prezentă în gîndirea contemporană la H. Bergson (*Évolution créatrice*, p. 266 şi urm.), la discipolul acestuia, Ed. Le Roy (*L'exigence idéaliste*, p. 138), la Piveteau (*Origine de la vie*, în „Revue de Paris“, 1939, p. 226), la zoologul Albert Vandel. „Materia ar fi fost la origine o substanţă bogată în puteri şi posibilităţi neexprimate, capabilă de a produce organicul, ca şi anorganicul, viul şi inertul. Dînd naştere vieţii, ea a trecut în aceasta esenţialul energiei sale creatoare“ (A. Vandel, *L'homme et l'évolution*, 1949, p. 86). Materia brută este restul devitalizat, degradat al materiei creatoare de la început.

Ce atitudine vom lua faţă de aceste ipoteze ? Nu putem accepta nici teoria lui Preyer a două feluri de substanţe primitive, fiindcă între cele două specii de materie schimbul este continuu şi intim, fapt care trădează unitatea lor, cum observase demult Diogene din Apolonia ; nu putem accepta nici teoria lui Fechner a unei vieţi originare, eminent instabile, din care au rezultat prin tendinţă spre stabilitate organicul şi anorganicul actual, fiindcă atunci s-ar fi impus concluzia că viaţa este destinată să dispară în anorganic, care a monopolizat stabilitatea, ceea ce stă în opoziţie cu tendinţa vieţii de a se conserva ; nu putem admite, în sfîrşit, că o materie primordială, care monopolizase viaţa, a lăsat să apară o materie inertă care domină astăzi în univers. Tendinţa spre stabilitate ar fi dirijat viaţa primordială spre durabilitate, spre consacrarea ei definitivă, nicidecum spre distrugerea ei. Teoria recesivităţii aduce o soluţie mai aproape de fapte. Viaţa este o esenţă originală, ireductibilă, o „posibilitate“ eternă a existenţei, care s-a realizat numai în anumite condiţii materiale, fiindcă, în recesivitatea ei, ea a integrat în sine materia inertă, ca parte integrantă, aşa cum nu putea face psihicul. Materia brută este fundamentul, piedestalul vieţii ; ea este mai stabilă decît materia vie, însă viaţa are proprietăţi specifice care îi asigură predominarea, nu faţă de materia inertă, ci faţă de moarte. Am subliniat că moartea nu se confundă cu materia brută, ci este tot o manifestare a vieţii, adică ea are un sens numai în cadrul vieţii. Materia brută profită însă de pe urma morţii, pentru a servi direct sau indirect viaţa. Materia brută ca atare nu este nici vie, nici moartă, dar ea este alături de materia vie, polul dominant al raportului recesiv din însuşi cadrul materiei. Materia se polarizează antitetic, pentru a funda relaţia psihofizică.

Să consemnăm acum rezultatele confruntării celor două manifestări antitetice ale materiei. Aspectul cel mai izbitor al vieţii a fost *forma*, fie individuală, fie specifică, fapt care a fost observat şi descris de timpuriu. Viaţa prezintă o nesfîrşită varietate de forme, pe care ni le oferă spre uimirea noastră muzeele de „istorie naturală“. Demult, studiul formelor vii (morfologia) a fost reazemul multor ştiinţe descriptive, îndeosebi al zoologiei şi botanicii, avînd ca scop ceea ce s-a numit *sistematică* sau clasificarea fiinţelor vii. Descrierea formelor nu s-a oprit la aspectul total, pur exterior al organismelor, ci a trecut şi la „organe“. Studiul organelor a dus la constituirea *anatomiei* şi în cele din urmă la atît de importanta anatomie comparată. Cercetarea descriptivă a zăbovit multă vreme la organe. Microscopul a făcut posibilă pătrunderea în structura organelor pînă la *ţesuturi,* studiu promovat de anatomistul X. Bichat. Ştiinţa care se ocupă cu structura internă a ţesuturilor a fost numită *histologie.* Cel mai însemnat pas mai departe în cunoaşterea structurii mai intime a ţesuturilor este descoperirea *celulei* la începutul secolului al XIX-lea (1838) la plante de către Schleiden, la animale de către Schwann. Există dar fiinţe vii, plante sau animale, formate dintr-o singură celulă, monocelularele, a căror redusă dimensiune le sustrage vederii neînarmată de microscop şi de aceea sînt numite microorganisme. Există însă şi fiinţe formate din mai multe celule, fiinţele pluricelulare de diferite dimensiuni (metafite şi metazoare). Celula s-a dovedit a fi elementul şi suportul vieţii. Organismele pluricelulare s-au format dintr-un organism monocelular care prin înmulţire a dat naştere unui *embrion,* în care sînt prefigurate toate ţesuturile şi organele. Astfel s-a constituit o nouă ştiinţă biologică — *embriologia.* Biologia — nume propus la începutul secolului al XIX-lea aproape simultan de J. Lamarck, francez, şi de Gottfried Reinhold Treviranus, german — ne arată că viaţa se manifestă, se desfăşoară la două niveluri distincte : la nivelul organismului total şi la nivelul celular, microscopic, al fiecărei celule. Se poate spune că adevărata viaţă se petrece la nivelul microscopic, celular, iar la nivelul macroscopic viaţa este un complex unitar, o convergență de nenumărate celule sau de vieți individuale. Este destul să ne gîndim că organismul uman este constituit din zeci de trilioane de celule diferențiate pentru a înțelege că viața la nivelul macroscopic este o sinergie de trilioane de substanțe vitale modeste. Celula însăși este alcătuită din ceea ce de la Purkinje (1840) s-a numit *protoplasmă*. Termenul acesta poate induce în eroare, fiindcă el presupune că există o materie vie primordială și uniformă sau nestructurată. În realitate, celula are și ea o structură destul de complexă, ca tot ce este materie vie. Materia vie este pretutindeni structurată, organizată, complexă, constituită din elemente ce nu se amestecă, cum se întîmplă cu fenomenele pur fizice. Descoperim aici o deosebire fundamentală între materia brută și materia vie. Dujardin a propus în 1835 pentru denumirea substanței vii termenul *sarcode* (de la *sarcodes* = cărnos), reluat de unii biologi contemporani (J. Künstler et Fred Prévost, *La matière vivante,* 1924, p. 81).

La orice nivel, protoplasma are o *formă* individuală și tipică (specifică). Vom aprecia îndată semnificația excepțională a acestui fapt. Pentru a lumina deplin semnificația lui, trebuie să adăugăm că forma ce dă organismului fizionomia lui unică, adică aspectul de structură și de organizare anatomică, este produsul unei funcționări sau activități continue. Viața nu este numai formă, organizare, ci este și funcționare neobosită, este proces și în primul rînd este un proces morfogenetic. Forma este un proces neîncetat de „formare“, este un proces *genetic*. Acest proces de formă ce ia naștere, se dezvoltă și se conservă distinge materia vie de materia moartă. Din unica celulă germinativă, prin înmulțirea celulelor și diferențierea lor în țesuturi și organe, apare un organism cu o formă superioară, în care funcția de unificare se datorește „mecanismului hormonal“, adică secrețiilor țesuturilor ce se revarsă în interior, în mediul ce scaldă toate celulele; de asemenea, se datorește mai ales sistemului nervos sau „mecanismului nervos“, care dă organismului oarecare independență față de mediul extern.

Sumara confruntare de pînă acum a pregătit înțelegerea proprietăților specifice ale vieții. Organismul are o formă care nu este statică, ci este rezultatul unui dinamism continuu, are o formă care se menține cu toată transformarea la care este supusă substanța vie în fiecare clipă. Viața este un fenomen de persistență dinamică, viața *se conservă*. J. Schultz, în *Die Maschinentheorie des Lebens* (1909), relevă ca proprietate vitală fundamentală ceea ce el numește *tipovergența,* tendința de a conserva și a reproduce forma specifică, tipul. Schopenhauer vedea în forma necesară caracteristica vieții în contrast cu lipsa de necesitate, cu contingența formei, în anorganic. „Ceea ce este esențial și durabil în corpul anorganic, ceea ce constituie prin urmare identitatea și integritatea sa este *fondul*, adică materia; contingentul și variabilul este *forma*. În corpurile organizate este cu totul contrar: schimbarea neîncetată a *fondului* și permanența *formei* constituie viața, adică existența ei ca corp organizat“ (*Le monde comme volonté...*, trad. Cantacuzène, vol. I, p. 444). Conservarea formei individuale și tipice este o caracteristică foarte deseori subliniată de biologia mai nouă. „De curînd se accentuează de precădere *durabilitatea* organismelor, conservarea stării proprii lor, cu toată variația condițiilor externe și a componentelor materiale, drept nota definitorie, esențială a vieții. Durabilitatea găsește însă limitele ei în principiul dezvoltării individului care se încheie cu moartea“ (Berthold Kern, *Das Problem des Lebens,* în „Kritischer Beleuchtung“, 1909, p. 23). Apare ca o enigmă această tendință de a persista în forma individuală și specifică, în ciuda primejdiilor ce rezultă din schimbările neîncetate externe și interne. Viața se conservă împotriva obstacolelor și dușmanilor ei. Dacă în fiecare secundă moare un om, în aceeași secundă se naște un om. Viața nu șomează nici o clipă, deși umbra ei este moartea. P. Flourens, în cursul său de fiziologie din 1854, declara chiar de la prima lecție următoarele : „Voi dovedi doua lucruri : primul că numărul speciilor merge mereu micșorîndu-se ; al doilea că totuși cantitatea vieții pe glob se menține totdeauna aceeași“ (Flourens, *Ontologie naturelle ou étude philosophique des êtres,* 1861, p. 7). Aceeași temă este tratată în *De la longévité humaine et de la quantité de vie sur le globe.* Natura disprețuiește nu numai indivizii, dar și speciile, dar în timp ce anumite specii dispar, numărul indivizilor în speciile restante sporește. Pierderile sînt compensate cu prisosință.

Conservarea este cea mai caracteristică proprietate a vieții. „Mai degrabă putem merge încă mai departe și susține : viul există pentru a transmite viața de la o generație la alta, pentru a o salva tot mai departe de-a lungul timpurilor fugare ; ba chiar, poate, viața în genere nu este nimic altceva decît capacitatea de a conserva viața, și toate celelalte procese, prin care ea se documentează, stau în serviciul acestui proces, cel mai mare, cel din urmă și cel mai enigmatic din toate procesele vieții“ (E. Teichmann, *Vom Leben und vom Tode,* ed. a III-a, p. 36) [41]. Conservarea vieții trădează o altă caracteristică înrudită a vieții : viața este relativ independentă față de mediu ; ea se detașează pe un fundal, pe un cîmp. Viața nu se poate lipsi de un mediu ; ea se raportează cu necesitate la un mediu, cu care constituie un întreg, o „simbioză“. Dar pe cît de necesară este relația organismului cu un anumit mediu, pe atît de necesară este și afirmarea vieții în fața acestui mediu. Mediul este piedestalul, reazemul afirmării de sine ca independent a organismului. Mediul este o servitute, dar și o salvare a organismului ; de aceea, nu orice ființă vie trăiește în orice mediu. Independența vieții de mediu are desigur trepte, de la protistele ce șovăiesc între plantă și animal în medii determinate, dar variabile, pînă la plantele înfipte într-un teren determinat, dar cu posibilități de transplantare, pînă la animalele ce se mișcă schimbîndu-și mediul în certe granițe, pînă, în sfîrșit, la om, ființa cea mai independentă, care trăiește în orice mediu și ca atare nu este legată de un anumit mediu ; cum știm, însă sînt oameni și oameni, cu adaptări la mediile cele mai diverse, fără rigiditate și determinante absolute. Conservarea vieții este în primul rînd menținerea integrității chimice. Nu există alt mijloc decît analizarea în tubul digestiv a proteidelor alimentare și a altor substanțe complexe în fragmente relativ simple pe seama cărora se reconstituie, prin procesele de sinteză, albuminele, lipidele și glucidele complexe ale mediului sangvin, diferitele țesuturi și organe.

Viața se conservă dinamic, funcțional, prin creștere continuă și prin reproducere sau înmulțire. Celula crește și, cînd atinge o anumită formă peste care nu trece, ea se subdivide și se perpetuează prin înmulțire. Organismele se înmulțesc sau prin reproducere asexuată, prin simplă diviziune celulară, sau prin reproducere sexuată, cînd două celule înrudite se contopesc pentru a da naștere unei noi celule care începe să se divizeze, deci să se reproducă asexuat. Cele două feluri de reproducere, de înmulțire, deci de conservare, sau alternează la organismele inferioare, sau merg paralel la organismele superioare. Procesul obișnuit de înmulțire este cel asexuat, diviziunea. Prin el se clădește orice organism, își afirmă existența. Procesul de reproducere sexuată sau „conjugare“ apare ca mijloc de regenerare, de reorganizare a protoplasmei, pentru a-și reface capacitatea de conservare prin diviziune. Cînd organismul a pierdut capacitatea de creștere, adică de diviziune, celula este fecundată prin unirea cu altă celulă și reia procesul de creștere. Reproducerea este direct conservarea speciei și indirect a individului. Moartea individului este un moment al metabolismului speciei, după ce individul s-a înmulțit. Așadar, conservarea vieții este strîns legată de creșterea celulei, a organismului, și creșterea este strîns legată de reproducerea tipului organic. Capacitatea vieții de a se conserva prin creștere și reproducere sau înmulțire este, am putea spune, îngrozitoare. „O minusculă celulă microscopică, în condiții prielnice de nutrire și conservînd toate generațiile sale, poate în timp de patru luni să clădească din protoplasma sa un volum egal cu acela al globului pămîntesc. În cîteva sute de ani, fiind conservate condițiile necesare alimentării și reproducerii sale, o singură celulă vie ar putea, multiplicîndu-se, să umple tot universul vizibil, inclusiv Soarele și planetele“ (S. Metalnikov, *Immortalité et rajeunissement dans la biologie moderne*, 1924, p. 46). O bacterie de tip paratific poate da în 24 de ore o masă microbiană atît de enormă, încît este greu să o exprimăm numeric. În ceea ce privește greutatea, ea va egala 4720 tone (*ib.*, p. 81).

Viața unește persistența cu schimbarea ; forma se conservă schimbîndu-se necontenit, ca într-un „vîrtej“, cum spune Cuvier (*Introducerea* la *Regnul animal*). Forma persistentă este o continuă producere, o creație continuă. „Dacă ar trebui să definim viața într-un singur cuvînt, care, exprimînd bine gîndirea mea, pune în relief singurul caracter ce distinge net, după mine, știința biologică, aș spune : viața este creațiune“ (Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, vol. II, ed. „Intelligence“, p. 16). Vom cunoaște în curînd o a doua definiție dată vieții de Claude Bernard, într-un alt studiu, definiție contrară celei de mai sus : viața este distrugere de sine, consumare, moarte. Sînt oare cele două definiții ale vieții cele două fețe ale vieții ? „Creație“ sau distrugere de sine, viața știe să folosească ambele procese pentru conservarea ei. Schimbarea formelor, a speciilor, este un alt mod de a continua viața. Au pierit unele forme, dar altele le-au luat locul populînd toate mediile prielnice existenței : uscatul, apa dulce sau sărată, aerul, cele mai adînci peșteri, alte organisme la paraziți. N-a rămas pe Pămînt un colț care să nu fie invadat de nenumăratele forme de viață. Fiecare organism include un categoric „eu exist“. „O caracteristică a vieții este că ea se perpetuează evoluînd, adică îmbrăcînd forme noi. Un număr enorm de aceste forme a dispărut (specii fosile sau recent stinse), dar viața cuceritoare a spațiului persistă, tot așa de îmbelșugată ca odinioară ; ea va persista desigur pînă în momentul în care globul va deveni de nelocuit, dacă va deveni vreodată așa. Nu se poate nega că în natură totul se petrece ca și cum ea ar vrea perpetuarea vieții prin moartea speciilor" (L. Cuénot, *Les deux conceptions moniste et dualiste de la vie,* în „Scientia", vol. II , 1928, p. 179). Însăși moartea își asumă rolul recesiv de a servi viața, de a fi un moment al conservării ei.

Specificul vieții constă nu numai în conservarea ei în mijlocul unor prefaceri necontenite, fenomen de care am mai vorbit, ci și într-un alt caracter care revelă *independența* vieții. Viața este o *auto*-conservare, o *auto*-creație, ca și o *auto*-distrugere. Îndeosebi biologul german Wilhelm Roux a propus să definim viața prin această capacitate interioară, intimă, desemnată prin termenul de „auto" *(Selbst).* La toate marile proprietăți vitale trebuie să adăugăm precizarea activității *independente* : 1) autoschimbare, adică autodezasimilare și autoexcreție ; 2) autorecepție ; 3) autoasimilare ; 4) autocrescență ; 5) autocinetism (întrucît orice mișcare organică, chiar reflexă, depinde în modalitatea și mărimea ei de factori înmagazinați și făcuți labili) ; 6) autoproliferare cu caracteristica eredității ; 7) autodiviziune ; 8) autoevoluție sau autophanesis (revelare prin sine) a ceea ce înainte era invizibil. Toate aceste autoactivități au ca efect total autoconservarea organismului și autoreglarea lui. În adevăr, activitățile organice sînt însoțite de autoreglare, care compensează perturbațiile, în cazul mutilării prin autoregenerare, în cazurile obișnuite prin autoadaptare (W. Roux, *Das Wesen des Lebens,* în volumul colectiv *Allgemeine Biologie in Kultur der Gegenwart,* 1915, p. 181). Un biolog contemporan, cu simpatii pentru materialismul dialectic, J. B. S. Haldane, a relevat de asemenea că organismele sînt mașini care se reglează singure, care se repară singure și care se perpetuează prin ele însele (Haldane, *La philosophie marxiste et les sciences,* 1927, p. 129).

Autoconservarea formei, autoreglarea activităților vitale au o semnificație mai adîncă. Ființa vie este totdeauna un *individ,* care se afirmă ca o realitate bine delimitată, activă prin sine. Am vorbit adeseori de „Viața" care se conservă, deși indivizii și chiar speciile dispar. Este numai un fel de a vorbi comod, care însă ipostaziază o abstracție. În realitate nu există materie vie ca atare, ci ființe vii, adică materie vie individualizată. Tot ce se schimbă este *eo ipso* individual nu numai în lumea organică, ci în tot cuprinsul realității. Dar în nici un alt sector nu se conturează mai izbitor individualitatea ca în lumea organismelor, atît de complexe, atît de vulnerabile, fragile și precare, și totuși atît de persistente. Aici se învederează specificul ireductibil al vieții, al materiei vii. Caracterul individualizat al substanței vii a servit drept principal argument justificativ pentru a atribui organismelor un alt caracter propriu — *finalitatea,* armonia părților complexe, dirijarea proceselor vitale complexe spre un scop general care este unitatea organismului și conservarea acestei unități. Organismul se conservă fiindcă toate „părțile" lui au ca scop salvarea „întregului", a „unității" organice. Pînă în vremea noastră, finalismul vieții a rămas principalul argument al vitalismului, al explicării vieții printr-un factor psihoid care urmărește, fie și inconștient, un scop sau un ansamblu de scopuri. „Momentul de adevăr al vitalismului față de mecanism este recunoașterea finalității procesului vieții“ (K. Sapper, *Philosophie des Unorganischen*, 1928, p. 70).

Finalismul se manifestă destul de clar chiar în cele două aspecte ale schimbului de materie în organism, schimb în care pare că triumfă legile fizico-chimice ale materiei moarte: *asimilarea* materiilor luate din lumea externă, a alimentelor, în propria substanță vie, individuală și specifică, pentru a remedia procesul opus de *dezasimilație*, de metabolism. Conservarea de sine constă dar în refacerea, prin asimilare, a substanței distruse prin dezasimilare, prin simpla funcționare. Eugenio Rignano și-a legat numele de o încercare de reabilitare a *finalismului*, fără a intra în conflict cu teoria fizico-chimică a vieții, fiindcă acest fecund autor nu apelează la *entelehii*, la principii vitale incontrolabile, care depășesc legile fizico-chimice, ci postulează o nouă specie de energie, viața, supusă legilor energetice. Noua energie posedă proprietatea pe care el o numește „acumulație specifică“, „memoria“ care explică orientarea finalistă, conservatoare a stării fiziologice și reparatoare în caz de tulburare. Rignano deosebește vitalismul animist al unui Driesch de „vitalismul energetic“ al său, pe care îl declară superior nu numai vitalismului obișnuit, ci și mecanismului. Așadar, după Rignano, finalismul este caracterul fundamental al tuturor fenomenelor vieții. „Aspectul finalist al metabolismului este deci determinat prin tendința sa *de a remedia imediat distrugerea organică a dezasimilării* printr-o asimilare corespunzătoare care reproduce partea distrusă, cantitativ și calitativ identică cu aceea dinainte de distrugere; prin tendința sa de a rămîne într-o *stare staționară*, în opoziție cu ceea ce se petrece în lumea anorganică naturală, dar în schimb asemănătoare cu ceea ce se petrece în multe mașini sau procese artificiale , cărora omul le imprimă, în vederea scopurilor urmărite de el, acest caracter staționar în funcționare; *prin tendința* (sau proprietatea) spre autoconservare, pe care metabolismul o imprimă astfel fie oricărui fragment de viață, fie organismului însuși în ansamblul lui“ (Rignano, *Qu'est-ce que la vie?*, 1926, p. 17—18). Importantă este clarificarea concepției proprii în răspunsul său la articolul *Vitalismus und Mechanismus in einer neuen biologischen Auffassung*, scris de biologul german L. Plate, reprezentant al concepției mecanice. Articolul și răspunsul au apărut în revista „Scientia“, vol. II, 1929.

Repararea stării fiziologice unitare, a echilibrului și coordonării organice comportă și o explicație care se dispensează de finalism, de invocarea unui plan interior organismului. Deosebirea dintre viu și neviu; dintre procesul organic și cel anorganic sau brut rezidă în modalitatea contrară de a fi unul și altul ireversibile, cum cere legea entropiei, care este o lege a ireversibilității proceselor cosmice, o lege a desfășurării lor într-o anumită direcție energetică. Procesul anorganic trece de la o probabilitate mai mică la o probabilitate mai mare, iar această trecere se face de la starea de neamestec, de diversitate, stare mai puțin probabilă, la starea de amestec, de omogenizare, stare mai probabilă. Dacă amestecăm, de exemplu, nisip alb și nisip negru, oricît am agita acest amestec, nu vom izbuti să-l desfacem, încît să obținem separat nisipul alb și nisipul negru. Tot așa, dacă deschidem ușa între două camere, una încălzită și cealaltă rece, cele două temperaturi, produse de mișcarea moleculară de aer, se vor amesteca și egala, adică toate moleculele de aer se vor mișca uniform și nu vom putea să restabilim vechea diferență de temperatură. Deci procesul anorganic este tendința de a micșora diversitatea. Dimpotrivă, procesul vital este ireversibil în direcția opusă, anume în direcția neamestecului sau a antiamestecului, a diferențierii. Biologul Rich. Woltereck *(Grundzüge einer allgemeinen Biologie,* 1932) definește procesul vital prin tendința de „anamorfoză“ sau de sporire a diversității, ceea ce înseamnă trecerea de la o mai mare probabilitate la una mai mică. Astfel, oul trece de la o stare ce pare mai uniformă sau cel puțin mai informă, mai nediferențiată, la un organism care se diferențiază treptat. Nu înșirăm alte caractere distinctive între viu și neviu de o importanță secundară. Trebuie să subliniem un ultim caracter propriu vieții. Orice organism are aptitudinea de a reacționa la excitațiile externe într-un fel adeseori disproporționat cu excitația, aptitudine numită *iritabilitate* sau sensibilitate [42]. Iritabilitatea este indisolubil legată de motricitate, adică iritația se traduce într-o reacție motrice care, sub formă elementară, este un reflex. „În ființa vie, *mișcarea depinde de sensibilitate, cum sensibilitatea depinde de mișcare.* În amîndouă cazurile natura legăturii ne este necunoscută, dar legătura există ; ea constituie fondul însuși al științei biologice, în măsura în care aceasta se distinge de fizica pură“ (J.-M. Morat et M. Doyon, *Traité de physiologie,* vol. II, 1902, p. 2).

În rezumat, caracterele fundamentale ale viului sînt trei, primul fiind foarte general și fără o semnificație mai adîncă, dacă este rupt de celelalte două, iar cel de al doilea fiind complex prin aspectele lui. Primul caracter este *schimbul continuu de materie și energie* dintre corpul organic și celelalte corpuri din afara lui, ce constituie mediul, lumea, schimb care încetează odată cu viața, cu moartea. Schimbul de materie-energie formează metabolismul (asimilarea, dezasimilarea) al cărui principiu este alimentarea. Viața este un fenomen de nutriție. Dar în ce sens se desfășoară schimbul de materie-energie, care este rezultatul lui ? Răspunsul ni-l dă al doilea mare caracter — *trecerea de la o probabilitate mai mare la una mai mică,* procesul de diferențiere, de dezvoltare. În adevăr, nutriția duce la dezvoltare, adică la creștere și înmulțire. Toate acestea (nutriție, creștere, înmulțire) stau în serviciul conservării. În cadrul vieții, conservarea nu este posibilă fără o mișcare continuă, îndeosebi fără dezvoltare. Un nou și important aspect al celui de al doilea caracter este *individualizarea.* În adevăr, procesul ireversibil de diferențiere, de multiplicare are ca partener recesiv, cum știm din capitolul 2 (multiplu-unu) și capitolul 6 (parte-întreg), tendința spre unificare, spre totalitate și integrare, pe scurt tendința spre individualizare. Ca nici un alt domeniu al realității, viața poartă sigiliul individualizării. Orice organism este un individ complex, cum nu se întîlnește în anorganic ; un individ complex care revendică, în fața mediului, independență. Individualizarea este „totalizarea“ unui mare număr de procese de organizare a neomogenului, a diversului, care se prezintă ca un „sistem de faze“, nu ca o succesiune de faze omogene, ca în cristalizare (Ar. Johnsen, *Über den Unterschied von Mineralien und Lebewesen,* 1930). Reamintim, în sfîrșit, că faptul individualizării particulare a organicului a fundamentat introducerea finalismului în domeniul vieții, finalism care, ca fapt, trebuie să fie primit. Discutabilă este numai explicația lui. Al treilea mare caracter al viului este excitabilitatea sau iritabilitatea, indisolubil unită cu motricitatea. Vom reveni asupra celor două caractere din urmă. Nu trebuie să uităm că nu „totalizarea" determină individualizarea, ci invers, individualizarea se servește de totalizare.

*

Caracterele specifice ale vieții nu justifică o opoziție radicală și ireductibilă între materia vie și materia brută. Nu există două feluri de materie, în sensul că există două fizici și două chimii. Asupra acestui punct convingerea este unanimă. Substanța brută, cu forțele și legile ei, este prezentă ca factor component necesar al vieții. Viața are o „bază fizică", cum spunea biologul Th. Huxley. Știința mai nouă susține că viața are ca bază un domeniu care îmbrățișează fizica și chimia, acestea rămînînd neschimbate în materia vie. Domeniul fizico-chimic al vieții este constituit din *coloide* — protoplasma este un coloid. Starea coloidală nu este însă caracteristica exclusivă a substanței vii, ci ea se întîlnește și la substanța brută. Prin termenul de coloid se înțelege o stare a materiei în genere, care nu este nici solidă, cristalină, ca zahărul și sarea, nici lichidă, ci o stare nouă asemenea gelatinei sau gumei topite. Ea are două momente : *solul,* în care părticelele foarte mici sînt distanțate unele de altele și suspendate în apă (apa ocupă patru cincimi din protoplasmă), și *gelul,* în care părticelele coloidale sînt legate între ele, formînd o rețea în ochiurile căreia se află apă. De la sol la gel se trece ușor, ca și invers, de la gel la sol, adică părticelele trec de la faza împrăștiată la faza legată, și invers. Starea coloidală se află într-o perpetuă mișcare. Ea cuprinde săruri și compuși organici, pe care îi studiază chimia. Compușii organici sînt compușii carbonului, cei mai complecși și instabili de pe suprafața Pămîntului. Molecula de substanță organică are o arhitectură complicată, în care sînt reuniți pînă la peste o mie de atomi, fiecare cu electronii și protonii săi. Substanțele organice sînt sau corpi ternari (care conțin trei elemente — carbon, hidrogen, oxigen, și anume : grăsimile și hidrații de carbon sau zahărul), sau corpi cuaternari, care au în plus azotul, și anume substanțele proteice, numite și albuminoide, cum găsim tipic în albușul de ou. Notăm că substanțele ternare au putut fi produse artificial, prin sinteză chimică, în laborator, în timp ce substanțele proteice n-au fost încă produse sintetic, dar se speră că sinteza în laborator va cuceri și acest ultim bastion al specificului vital, ceea ce însă nu ne face să uităm că sinteza artificială presupune o știință și o tehnică foarte dezvoltate făurite de inteligența omului. Alte substanțe organice, în afară de cele trei fundamentale (grăsimi, zahăr, proteine), sînt următoarele :

1) *Ureea,* substanță cuaternară care se produce continuu în organism ca rezultat al dezasimilării sau arderii organice și care este excretată ca o periculoasă toxină. Ureea a fost cea dintîi substanță organică fabricată în laborator de Fr. Wöhler, în 1828, dînd astfel cea dintîi lovitură

vechiului vitalism care susținea că nici o substanță produsă de organism nu poate fi sintetizată artificial din substanțe minerale.

2) *Alcaloizii,* de asemenea substanțe cuaternare, dar foarte deosebite de proteine, sînt foarte răspîndiți în regnul vegetal și se disting prin toxicitatea lor ; așa sînt stricnina, morfina, cafeina etc. Cîteva miligrame sînt suficiente pentru a produce puternice efecte de excitare sau paralizare și chiar moartea. Compoziția lor este cunoscută și unele pot fi produse în laborator.

3) *Enzimele* sau fermenții organici se găsesc în toate ființele vii și au o mare importanță pentru viață, fiindcă acțiunea lor chimică este puternică. Ele se întîlnesc, de exemplu, în sucul gastric și au funcția de a digera alimentele și a le face difuzabile în organism. De notat este că enzimele acționează și în afara organismului, în eprubetă. Acțiunea lor este disproporționat de puternică față de cantitățile lor extrem de mici. Doza redusă a fost un obstacol pentru cercetarea lor chimică ; se știe însă că ele cuprind aceleași elemente ca și substanțele proteice. Enzimele sînt reactive chimice, ele acționînd prin simpla lor prezență, fără ca să se schimbe apreciabil la rîndul lor. Enzimele provoacă o accelerare sau întîrziere a reacției, ele provoacă o „cataliză". Enzimele sînt „catalizatori".

4) *Hormonii,* care acționează tot în doze minime, sînt produși de glande speciale și au ca funcție reglarea proceselor de metabolism. Fără secrețiile minimale ale glandelor, animalul se istovește și moare.

5) În sfîrșit, *vitaminele,* care de asemenea acționează în mici doze, se deosebesc de hormoni și de enzime. În timp ce acestea sînt produse ale organismului, vitaminele vin din afara organismului. Pînă nu demult nu se cunoștea aproape deloc compoziția lor (Paolo Enriques, *Il problèma dèlla vita,* 1937, p. 23—24). În afară de cele patru substanțe principale, organismul conține în cantități mult mai mici și alte corpuri simple (fier, fosfor, zinc, sulf etc.). Pe scurt, chimia n-a descoperit în organism nici un corp simplu care să fie prezent numai în organism, în lumea viului. Din punct de vedere chimic, organismul se definește numai prin compușii mai complecși prin numărul atomilor. Moleculele organice se disting prin mărimea și înlănțuirea lor.

Pentru a explica specificul fenomenelor vitale, A. Gaskell (*What is life ?,* 1928) a emis ipoteza că substanța vie are o compoziție diferită de aceea fizico-chimică anorganică nu numai cantitativ, de grad, ci și calitativ, de esență. În substanța vie, pe care el o numește „sistemul Z", electronii și protonii se reunesc în alt mod decît în celelalte molecule anorganice. Ipoteza n-a fost reținută ca o posibilitate serioasă de explicație a specificului vital. Între timp fizica nouă, fundată pe teoria cuantelor, a izbutit să unească strîns fizica și chimia, sacrificînd, ca simplist, vechiul mecanism care avantaja fizica în dauna chimiei. Mecanica este valabilă în domeniul fizicii, nu al chimiei, unde acționează legile electricității. „Abia prin această excludere reciprocă a însușirilor mecanice și chimice, care a găsit o clară expresie în formularea matematică a legilor cuantice, s-a creat loc pentru stabilitatea originală a sistemelor atomare, care formează baza pentru înțelegerea comportării materiei în mare" (Werner Heisenberg, *Die Einheit des naturwissen-*

schaftlichen Weltbildes, 1942, p. 19). Diferența dintre mecanicul din fizică și forțele chimice fundate electric a întărit, nu a slăbit, unitatea concepției naturaliste, adică eliminarea factorilor suprafizici străini de structura fizico-chimică. Cum se prezintă viața în lumina noii concepții asupra materiei? Presupune viața factori nu numai nemecanici, ci și suprachimici? W. Heisenberg înlătură ca neștiințifică umplerea cu ajutorul finalismului supramecanic a golului aparent deschis de fenomenul biologic. „Supoziția că legile fizico-chimice cunoscute nouă valorează fără excepție și în substanța vie are pentru sine, pînă acum, toate experiențele“ (*op. cit.*, p. 24). Finalismul constată doar o aparență de opoziție între organic și anorganic, dar nu o explică. Noile moduri de gîndire produse de dezvoltarea microfizicii oferă mijloace de a face față și problemei biologice. Noua concepție electrică a materiei leagă strîns fizica, chimia și biologia. Poate că nu este cu totul justă formula că biologia este față de chimie cum chimia este față de fizică; totuși, formula poate fi acceptată dacă ea susține că fizic, chimic și biologic sînt niveluri deosebite ale aceleiași materii. Trecerea de la chimie la biologie este astăzi un pas tot așa de greu cum a fost acela de ieri de la fizica clasică, mecanistă, la teoria nouă a atomului (*ib.*, p. 31).

Concepția fizico-chimică, chiar și în ipostaza ei recentă, recunoaște că fenomenele vitale au caractere și legi proprii, care se manifestă îndeosebi în conservarea formei, în ciuda vastului proces de necontenită schimbare a conținutului ei, a vertiginoasei perindări de miliarde de atomi. De asemenea, concepția fizico-chimică constată existența unor fenomene vitale încă nereduse la procese fizico-chimice, precum și finalitatea lor de fapt sau aparentă. Contradicția tradițională dintre mecanism și vitalism a pierdut din ascuțișul ei și se repetă încercarea de a găsi o poziție „dincolo de mecanism și finalism“, cu condiția de a se renunța la explicarea vieții prin factori imateriali, cum sînt *„entelehiile“* lui Driesch etc. Și aici triumfă enunțul că finalitatea nu este un alt principiu decît cauzalitatea, ci numai o realizare a ei pe un plan superior, adică în condiții de individualizare mai accentuată. Sîntem obligați deci să cercetăm adevărata înfățișare a finalismului. Vom relua aici rezultatele obținute într-un capitol precedent (capitolul 27).

Eroarea obișnuită a mecaniștilor — eroare involuntară, fiindcă ea se întoarce împotriva lor — este confundarea cauzalității eficiente cu întîmplarea, cu hazardul sau „fortuitul“. Așa, bunăoară, „generația spontană“ este o apariție „mecanică“, „fortuită“, adică este o convergență întîmplătoare de anumite elemente chimice, în condiții de asemenea întîmplătoare și „unice“. Dacă, la urma urmelor, întîlnirea îndeosebi a celor patru elemente chimice principale (carbon, hidrogen, oxigen și azot) ar putea fi considerată „fortuită“, în schimb combinarea lor nu este întîmplătoare, întocmai cum unirea hidrogenului și oxigenului, pentru a avea apa, nu este un fenomen întîmplător. Combinarea hidrogenului și oxigenului este determinată de proprietățile celor două feluri de atomi. Reamintim că orice raport cauzal presupune proprietăți sau factori generali care aparțin unui individ. Acționează cauzal totdeauna un individ, cel puțin printr-o proprietate a sa, dacă nu prin mai multe deodată, și de aceea orice raport cauzal este general sau legal. Orice raport cauzal este o lege. Dar proprietatea (generală) aparține unui individ, iar individul este o unitate, o „sinergie“ de proprietăți. Acțiunea acestora este convergentă ; ea menține sau conservă individul care le suportă și astfel se menține și se face posibilă pe ea însăși. Finalitatea este convergența cauzalităților eficiente, este rezultatul acțiunilor individuale, rezultat prin care se afirmă și se menține individul.

Felul nostru de a interpreta finalitatea explică mai fericit de ce finalitatea în organisme prezintă trepte variate, de la o perfecție care ne smulge admirația pînă la fenomenele indiferente, ateleologice, și chiar contrare finalității, disteleologice, dăunătoare organismului. Printre fenomenele vitale de armonie „miraculoasă“, două au fost relevate în timpul din urmă. Lucien Cuénot a cercetat cazul crabului, care pe fața internă a abdomenului are la extremități două cavități, iar pe fața ventrală a corpului două protuberanțe ; așa încît, la îndoirea abdomenului, cavitățile se unesc cu protuberanțele ca două copci. Un alt caz de finalitate surprinzătoare este acela de „finalitate sau de acomodare în serviciul altuia“, descrisă și valorificată de Erich Becher, filozof cu formație biologică. De obicei, finalitatea servește propriei ființe vii sau progeniturii ei, individului sau speciei. Există însă o finalitate în serviciul altei specii. Erich Becher a folosit faptul pentru a justifica ipoteza gratuită a unui suflet supraindividual (E. Becher, *Die fremddienliche Zwechmässigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen,* 1917 ; să se vadă și articolul *Die Führerrolle des Seelischen im Grosshirn,* în „Annalen der Philosophie“, vol. III). La capătul opus se situează dizarmoniile, disteleologiile care dovedesc că finalismul nu este obligatoriu. Există organe prea dezvoltate, a căror utilitate nu este vizibilă (de exemplu, coarnele cerbului sau ale cărăbușului), sau organe atrofiate, nu numai inutile, dar și periculoase (apendicele cecal) ; de asemenea, există instincte care dau greș sau sînt de-a dreptul aberante. Ilia Mecinikov, în *Études sur la nature humaine,* ed. a II-a, 1903, și-a făcut o specialitate din a descoperi nenumăratele dizarmonii din viața omului (în aparatul digestiv, în organele de reproducere, în instinctele de familie, sociale, în instinctul de conservare, cum este teama de moarte, pe care o știm ineluctabilă). Omul, descendent printr-o mutație bruscă dintr-o maimuță antropoidă, posedă o organizare adaptată la condiții de viață cu totul diferite de acelea în care el este obligat să trăiască. Această situație a determinat dizarmonii vitale, cu atît mai sensibile, cu cît omul este mai conștient *(op. cit.,* p. 374).

Putem spune că finalismul este umbra individualizată a cauzalităților eficiente. Deoarece cauzalitatea este universală, acest caracter se răsfrînge și în acest aspect al realității. În puține cuvinte, finalismul are rădăcini în cele mai vaste determinări ale lumii, îndeosebi în dualismul recesiv individual-general. Se poate vorbi de un *panteleologism* suprapus structurii individuale a realității. „Armonia“ lumii fizice, convergența sectoarelor materiale disparate, de exemplu a lumii organice și anorganice, nu ascunde o enigmă inscrutabilă. Fiindcă aceleași proprietăți (generale) sînt individualizate și acționează prin individ pretutindeni, pe diferite trepte ; potrivirea dintre lucrurile materiale, ordinea („cosmosul“) nu mai surprinde. Există doar o „preadaptare“ a lucrurilor, vizibilă mai ales în lumea organică, o potrivire între ființa vie și mediul în care ea trăiește. Dacă n-ar fi funcționat „preadaptarea“, ființa vie n-ar fi apărut și nu s-ar fi conservat.

În timp ce în lumea materiei anorganice individualitatea are un rol subaltern și uniform, și de aceea poate fi trecută cu vederea, cum a înțeles să facă știința modernă a naturii rupînd cu finalismul verbal al fizicii vechi, în lumea materiei organice individualitatea are o importanță hotărîtoare. Conservarea „formei“, a „întregului“ înseamnă conservarea unei existențe individuale. Acolo unde, în ordinea biologică, individualitatea se șterge, finalismul încetează de a fi semnificativ, de a fi un aspect inevitabil. „Cînd e vorba de hidrozoare sau de corali — scrie Gagnebin —, cărora nu li se mai aplică noțiunea de unitate individuală, raționamentele finaliste pierd orice rigoare“ (E. Gagnebin, *Le raisonnement finaliste en biologie*, în „Scientia“, 1930, p. 306). Nu cred că expresia „orice rigoare“ este cea mai potrivită. Mai adecvată ar fi formula „orice obligativitate“ la nivelul acestor ființe vii, întrucît, ele fiind formate din indivizi care se conservă, finalismul rămîne valabil. El este postulat de conservarea unui organism complex. Oriunde se conservă o formă, împotriva împrejurărilor externe perturbante, trebuie să adoptăm limbajul finalist. Desigur, nu poate fi vorba aici de un *scop* conștient sau inconștient, ca în cazul actului voluntar sau al unuia involuntar, dar adaptat. Finalismul universal nu este rezultatul unei activități conștiente ce își propune planuri și scopuri, ci este convergența într-un individ a acțiunilor emanate din proprietățile sale integrate individual. De aceea se poate vorbi de o finalitate la cristale, care sînt formele cele mai individualizate și persistente din lumea anorganică. Ființele vii și cristalele se formează și se conservă prin forțe interioare. Îndeosebi „cristalele lichide“ cercetate de O. Lehmann (*Die neue Welt der flüssigen Kristalle*, 1911) prezintă în modalități impresionante două caractere specific vitale : creșterea și regenerarea. Creșterea începe și la ele printr-un nucleu sau germene la care se adaugă treptat materie ce îl face să crească, iar dacă cumva mutilăm piramidele oleaților de amoniu, partea deformată regenerează piramida. S-a observat în mod îndreptățit că între cristale și ființele vii există numai „analogii“, fiindcă tot atît de importante sînt diferențele : a) omogenitatea cristalelor și eterogenitatea ființelor vii ; de aceea, chimismul cristalelor recurge la materii omogene, în timp ce acela al ființelor vii la materii eterogene ; b) cristalele au o structură stabilă, în timp ce substanțele vii au o structură labilă. Forma individuală a substanței vii este funcțională, adică este rezultatul unei activități continue, în care părțile sînt subordonate totalității, ca mijloacele care realizează un scop unitar. Specificul vieții este individualizarea și conservarea individualizării unor materii eterogene în flux continuu. Viața unifică într-un individ toate planurile de materie, le „organizează“ : atomi, molecule, „micele“, celule, țesuturi, organe, iar pe deasupra consacră unitatea sub forma de „psihism“, de „eu“, de „interior“. Nu numai că în viață s-au integrat toate planurile de materie, dar în ea se eșalonează numeroase și diverse individualizări ale vieții ; de la microbi pînă la om, viața desfășoară imensa ei varietate de ritmuri și pulsații. De aceea, viața, deși are un vast suport material, aduce în univers noutatea unei „pansinteze“ individualizate original. Noutatea materială a vieții a făcut posibilă manifestarea psihismului, a conștiinței. Viața, deși este integrată materiei, reprezintă un principiu nou, care se manifestă cînd sînt realizate anumite condiții materiale. Fără acest principiu nou în lumea materială nu se poate manifesta conștiința, prin ea însăși imaterială. Noutatea imaterială a conștiinței presupune noutatea cea mai îndrăzneață în lumea materială — viața ca mers ireversibil spre o probabilitate mai mică.

Soluția recesivă admite, în același timp, o continuitate în lumea materială, de la atom la om, dar și o discontinuitate, o noutate în ordinea materiei, noutatea materiei vii față de materia moartă. Viața exprimă superlativul de inovație materială în procesul neobosit al existențelor spațiale. Viața noastră este legată de Pămînt. Deși biosfera reprezintă un strat subțire, foarte subțire din scoarța Pămîntului, acest strat a avut și are un important rol în vînturarea miliardelor de atomi ce roiesc pe globul nostru. Calcarul, care ocupă un loc însemnat din scoarța Pămîntului, se datorește în bună parte acțiunii ființelor vii. Cărbunele și petrolul (acesta după o anumită teorie) sînt produse organice, sînt reziduurile vegetalelor și animalelor de altădată. Oxigenul liber din atmosferă rezultă din asimilarea clorofiliană, din fotosinteza plantelor. Fără viață, atmosfera Pămîntului n-ar poseda oxigenul liber fără de care nu se poate concepe atmosfera noastră. Un om pînă la vîrsta de 70 de ani a absorbit de la nașterea sa 12 milioane de litri de oxigen; prin organismul său au trecut mai mult de 50 de tone de materie mereu reînnoită. Corpul, în afară de oase, a fost de mai multe ori integral distrus și refăcut. Miliarde de atomi, în fiecare clipă, pătrund cîtva timp în corpul unui om, apoi îl părăsesc și trec în alte corpuri. „Pe scară planetară, viața, terenurile, apele, atmosfera apar ca un mare sistem fizicochimic în care se îndeplinesc ciclurile, totdeauna aceleași, ale atomilor scoarței. În toate acestea, viața nu contează decît prin masa acestor atomi, pe care ea îi pune în mișcare, prin direcția ce le-o imprimă, motor totdeauna la lucru, la suprafața Pămîntului și neîncetat aprovizionat cu energie de la Soare“ (André Meyer, *Encyclopédie française,* vol. IV, 1937, p. 4.04.1).

Continuitatea și unitatea materiei se întemeiază pe rolul ei dominant în univers. Viața aduce noutatea sintezei integrale a treptelor de materie, aduce o tendință *pansintetică.* Dar această tendință nu s-a realizat probabil dintr-o dată, ci treptat, adică pe planuri tot mai vaste. S-a recunoscut demult că celula nu este elementul viu ultim, ci ea a totalizat trepte mai elementare de viață. Buffon vorbea de „molecule organice“ și se apropiase considerabil de adevăr. Spencer pune în circulație expresia de „unități fiziologice“; Darwin propune termenul de *„gemule“.* Neodarwinistul Aug. Weismann consideră ca elemente vitale *„biofori“*, din care se formulează „determinații“ și din acestea unitățile superioare numite de el *„ide“.* Un alt biolog german, Naegeli, a întrebuințat expresia care a fost reținută de „micele“, din care iese „idioplasma“. O. Hertwig preferă termenul de „idioblaste“, iar von Wiesner pe acela de *„plasomi“*; în sfîrșit, H. de Vries pe acela de *„pangene“.* Francezii Künstler și Prévost au ajuns la convingerea că elementele de bază ale vieții sînt „sferulele plasmatice“. Ele sînt dotate cu proprietăți vitale care asigură viața individuală și perpetuarea (nutriția, reproducerea etc.). Fiziologia celulară este o „fiziologie sferulară“. E posibil ca la început sferulele să fi fost izolate ; ele se multiplicau prin diviziune (J. Künstler et Fred. Prévost, *La matière vivante*, 1924, p. 100 și urm.). Tendința de a descoperi forme mai elementare de viață, dincolo de celulă, a fost întărită de posibilitatea de a descoperi trepte pregătitoare ale vieții în chiar sînul materiei moarte. Așa s-a ajuns la noțiunea de *probiont* propusă de E. Haeckel și acceptată de Willhelm Roux și de alții. Ipoteza probiontelor a fost făurită pentru a face mai ușor de primit derivarea materiei vii din materia moartă, așa-numita generație spontană, arhigonie sau abiogeneză. Dacă nu admitem generarea materiei vii din anorganic, în anume condiții și conform legilor fizico-chimice, nu ne rămîne decît să afirmăm eternitatea vieții. O seamă de savanți ai secolului trecut s-au apropiat de această ipoteză. O formă echivocă a ei a fost teoria cosmozoarelor, susținută de H. E. Richter (1865), H. Helmholtz (1884), mai recent de William Thomson, Svante Arrhenius (1908), partizan al „panspermiei“. Viața a fost adusă pe Pămînt din univers, unde plutesc germeni de viață împinși pe Pămînt de presiunea razelor, dacă n-au fost transportați de meteori. S-a observat just că soluția sau deplasează greutatea și atunci trebuie să admitem o generație spontană în altă regiune a cosmosului, sau admite fără înconjur eternitatea vieții și atunci trebuie să concilieze eternitatea vieții cu condițiile riguroase ale universului, îndeosebi cu căldura enormă a materiei incandescente. N-au lipsit încercări de a înlătura această greutate : în afară de teoria pirozoarelor a lui W. Preyer, mai aproape de noi J. Schultz (*Die Maschinentheorie des Lebens,* ed. a II-a, 1929) pledează pentru existența unor mici mașini vitale, numite „biogene“, adaptate la toate exigențele spațiului cosmic. Pentru marele fiziolog german E. Pflüger (*Über die physiologische Verbrennung in den lebendigen Organismen,* 1875), albumina are în structura ei compuși „cianici“ și alții, care nu s-au putut forma decît la cele mai înalte temperaturi. Ne oprim cu înșirarea teoriilor asupra orginii vieții.

Problema genezei vieții, teren prielnic hărțuielilor între ipoteze și teorii, nu mai prezintă ascuțimea insolubilului pentru structurarea recesivă. Teoria „generației spontane“ este legitimă cînd pune accentul pe necesitatea unei îndelungate pregătiri a materiei anorganice pentru a primi în sînul ei principiul vieții. Toate aparențele pledează pentru o generație spontană a vieții în condițiile excepționale, poate unice ale globului terestru în fazele lui primitive ; viața a apărut pe Pămînt acum peste 1.500 de milioane de ani, iar vîrsta omului poate fi apreciată la 300.000 de ani [43]. Nu este exclus ca și în prezent, în condiții necunoscute nouă, să ia naștere organic din anorganic. Știința contemporană a găsit în bacilii fără nuclei și mai ales în virus-proteine forme oarecum de trecere între cele două lumi materiale. Virusurile cristalizează ca sărurile și se reproduc ca ființele vii. „Dacă virus-proteinele nu reprezintă adevăratul «*missinglink*» atît de căutat între viață și materie, ele parcă oferă amîndurora un termen logic de trecere ; și prin ele se găsește dacă nu umplută, cel puțin mult redusă pentru spirit prăpastia care desparte încă cele două ordine ale naturii“ (J. Rostand, *La vie et ses problèmes,* 1940, p. 25). Este un fapt elementar că organismele produc în fiecare clipă materie vie din materie moartă. Se va observa că materia vie ce transformă materia moartă în materie vie a fost produsă tot de o materie vie, că *omne vivum ex vivo*. Observația dovedește demult că producerea de viață nouă nu mai are nevoie de repetarea actului primordial de pansinteză, fiindcă, odată produsă, viața se conservă prin esența ei. Caracteristica vieții, autoconservarea face de prisos continua și abundenta generație spontană sau producere din anorganic. Reproducerea organicului prin organicul însuși asigură mai bine viața decît reluarea de la început a fazelor prin care a trecut materia pînă a dat forma de astăzi a vieții. Trebuie dar să presupunem că materia poseda dinainte, ca o preadaptare a elementelor ei, posibilitatea vieții care s-a produs ca o noutate pe un plan superior. „Cum energia electrică, ațipită potențial în corpuri, își dezvăluie prezența și eficacitatea abia cînd s-a creat o anumită combinație, un sistem de materii, același lucru este valabil pentru forța ipotetică a substanței vii. Experiența și teoria ne spun că anorganicul poartă în sine de la începutul primordial condițiile organizării“ (Curt Thessing, *Schule der Biologie*, 1934, p. 249).

Toate aceste posibilități de generație spontană nu suprimă eternitatea principială, ca antiteză recesivă, a vieții, ci numai o leagă foarte strîns, de nedespărțit, de anumite condiții materiale. Această reflecție este întărită și de o altă considerație, de pretinsa raritate a vieții pe Pămînt. Geofizica și astrofizica au subliniat că în sistemul nostru solar, ca și în restul universului, complexul de condiții pentru apariția și dezvoltarea vieții se realizează extrem de rar. Sînt necesare în acest scop un anumit interval de temperatură, apa, o anumită constituție chimică, circuitul atmosferei și prin aceasta circuitul apei. Acest complex de condiții este o excepție în cosmos. „Partea covîrșitor cea mai mare a universului accesibil observației noastre este de-a dreptul dușmănoasă vieții. Viața este posibilă numai acolo unde materia se poate transforma în stare lichidă și solidă. Pe toți aștrii luminoși din afara sistemului solar și pe Soarele însuși o astfel de stare nu este posibilă, și nici în nebuloasele din care se formează aștrii“ (L. Weickmann und P. Mildner, *Das Lebensproblem*, 1931, p. 14). Există motive serioase să admitem că sistemele planetare sînt rare, iar în sistemul nostru planetar de-abia dacă mai există o viață rudimentară pe planeta Venus (*ib.*, p. 15). Se poate să fie așa. Raritatea nu face însă din viață, cum s-a zis, un accident al materiei de pe Pămînt. Dimpotrivă, raritatea dezvăluie totodată și caracterul ireductibil al vieții, cu toată materialitatea ei, și caracterul ei recesiv. Spiritul este poate încă mai rar în univers decît viața în genere, iar tocmai de aceea este o realitate încă mai reductibilă și încă „mai opusă“ recesiv materiei. Deci nu există antagonism între soluția generației spontane, adică înrădăcinarea tot mai adîncă a vieții în materia anorganică, și recunoașterea ireductibilității recesive a vieții, a caracterului ei principial. De altminteri, chiar dacă s-ar putea produce viață din materie anorganică, în laborator, chiar dacă s-ar putea „fabrica“ un hemunclus sau orice substanță cu toate atributele vieții, dogmaticii vitalismului vor putea riposta două lucruri : a) producerea a fost făcută de inteligența umană, care a înlocuit-o pe cea divină și prin aceasta soluția „creaționistă“ a fost deplasată ; b) opera fabricată se datorește proprietăților cu care creatorul a înzestrat materia, anume ea a extras din materia „moartă“ ceea ce Dumnezeu a pus în ea de la început. Deci, arhigonia, chiar deplin dovedită, nu înlătură originalitatea ireductibilă a vieții.

Revenim, pentru a încheia, la cele două mari caractere distinctive ale anorganicului și organicului. Cum ne amintim, primul opunea cele două ireversibilități ale procesului cosmic : ireversibilitatea amestecului în materia moartă și ireversibilitatea neamestecului în lumea materiei vii. Herbert Spencer nu cunoaște nici un fel de ireversibilitate în univers, fiindcă nu utilizează al doilea principiu al termodinamicii, principiul entropiei, dar dă noțiunii de evoluție în genere o definiție oarecum biologică : orice evoluție este o integrare, care constă în trecerea de la omogen la eterogen, de la nedefinit la definit și diferențiat. Recunoașterea principiului entropiei sau degradării energiei în lumea anorganicului a impus căutarea unui principiu opus, de reevaluare a energiei, în domeniul organicului. F. Auerbach (*Ektropismus oder die physikalische Theorie des Lebens,* 1910) opune entropiei *ectropismul* vieții, concepție primită și de alți biologi și filozofi. Pe urmele lui Bergson (*L'évolution créatrice*), discipolul acestuia, Ed. Le Roy, dezvoltă sistematic aceeași idee. Viața reprezintă direcția neprobabilă a proceselor fizico-chimice, direcție ce presupune invenția, conștiința, inteligența. „Apariția vieții în sînul materiei are deci ceva anormal, excepțional, aproape scandalos, cum ar fi cazul unei pietre care ar începe să ridice panta“ (Le Roy, *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence,* 1928, p. 102 ; să se vadă de același autor și *L'exigence idèaliste et le fait de l'évolution,* lecțiile cinci și opt).

Aceeași opinie a fost susținută de repetate ori de biologul Le comte du Nouÿ. „Vom încerca să arătăm că totul se petrece ca și cum evoluția, în ansamblul ei, ar tinde spre apariția de stări din ce în ce mai puțin probabile — în sens matematic —, de stări din ce în ce mai îndepărtate de stadiul primitiv pur energetic“ (Le comte du Nouÿ, *L'avenir de l'esprit,* 1941, p. 34). O precizare a devenit necesară. S-a opus ectropismul, neprobabilitatea vieții, entropismului, probabilității anorganicului. Viața nu introduce în lume un *perpetuum mobile* implicat în derogarea de la legea entropiei ; viața aduce o noutate în lume, dar nu o noutate care zdruncină legea a doua a termodinamicii. Noutatea vieții are o limită — moartea, de pe urma căreia profită direct materia anorganică, fiindcă prin moarte legile lumii minerale recîștigă puterea, dar profită și viața care, prin moarte, recîștigă spațiu pentru creația și conservarea ei. Ceea ce izbește în fenomenele organice este conservarea, persistența trăsăturilor comune și variabilitatea infinită a trăsăturilor individuale, chiar la frații uterini. Dar aceasta este o trăsătură cosmologică universală. Chestiunea capătă un aspect nou dacă cercetăm originea trăsăturilor comune specifice. Acestea arată o înrudire. Cum se explică înrudirea lor ? Teoria fixistă dă un răspuns precis. Teoria evoluționistă explică înrudirea prin descendența formelor complexe din formele inferioare, acestea rămînînd uneori alături de formele superioare ieșite din ele. Tocmai persistența notelor comune și greutatea de a face experimentală apariția de specii noi a fost principalul argument al celor ce pînă aproape în vremea noastră au apărat cu înverșunare fixismul. În cele din urmă, ei au cedat în chestiunea speciilor, dar au păstrat fixismul la marile planuri organice (teza lui L. Vialleton, *L'origine des êtres vivants. L'illusion transformiste*, 1929). Transformarea speciilor are rădăcinile în variabilitatea individualității, care în sfera organică este mai profundă în complexitatea ei decît în sfera anorganică. Variabilitatea și nestabilitatea indivizilor au ca urmare variabilitatea și nestabilitatea speciilor. Oricum, convingerea noastră este că și aspectul variabilității este pe planul organicului esențial deosebit de acela pe planul anorganicului, deși nu este exclusă și o „evoluție anorganică", de la o materie primordială omogenă la arhitectura tot mai complexă a atomilor elementari.

În ceea ce privește iritabilitatea, legată de motilitate, de asemenea există analogii între regnul mineral și regnul organic. Motilitatea este un factor dominant cosmic, iar iritabilitatea sau reacția la o excitație se întîlnește și în ordinea anorganică. Fizicianul indian Jagadish Chunder Bose a studiat cu o tehnică delicată reacțiile materiei brute, mai ales ale metalelor, la cei mai diferiți agenți fizici. La început s-a cercetat sensibilitatea metalelor față de undele herziene, a căror afinitate cu undele luminoase a fost dovedită de Bose. Studiile acestuia, atît de curioase, asupra sensibilității metalelor au dat la iveală analogii nebănuite între reacțiile materiei și, reacțiile substanței vii. El a demonstrat mai ales că între excitațiile electrice ale unui mușchi și ale unui fir de metal există profunde asemănări. Firul de metal manifestă, ca și mușchiul, în urma excesului de excitație, oboseală, iar sensibilitatea lui poate fi redusă sau suprimată sub influența anestezicelor (J. Ch. Bose, *Collected Physical Papers*, 1927).

Concluzia logică a confruntării celor două regnuri în proprietățile lor fundamentale, a anorganicului și organicului, ajunge la constatarea că confruntarea este valabilă numai dacă presupunem că noi cunoaștem toate proprietățile materiei „brute" și că, după cunoașterea completă a materiei „brute", am descoperit în corpul viu un *x*, un factor ireductibil specific vieții. Recesivitatea nu se teme de o cercetare indefinit adîncită a materiei „brute". Specificul vieții, pansinteza tuturor factorilor lumii, nu numai că nu este pusă în primejdie de o cunoaștere tot mai adîncă a materialității vieții, ci o postulează prin ipoteza inițială că viața integrează materia, este dar o treaptă superioară a materiei. Viața este angrenată în materie, nu poate fi concepută fără materie. Dar ea este legată și de psihic, fără ca totuși psihicul să fie integrat în viață, așa cum este integrată materia. Materia este constitutivă vieții, dar nu este constitutivă psihicului, conștiinței. Totuși, numai datorită modului specific în care se materializează viața psihicul întreține legături indisolubile cu materia, cu corpul. De aceea, oricît de adîncită va fi cercetarea lumii pur materiale, recesivitatea nu va fi dezmințită în îndoita sa înfățișare : materie-viață, corp-conștiință. Viața aduce, în chiar sînul materiei, un principiu nou de integrare pentru a arunca puntea între corp și psihic. Putem spune în concluzie că nu psihicul sau vreun „psihoid" este factorul determinant al vieții, cum crede vitalismul, ci recesivitatea corp-psihic (spirit) condiționează recesivitatea materie-viață. O structură recesivă condiționează o altă structură recesivă sau, mai precis, structura corp-spirit este ea însăși recesivă față de structura materie-viață.

Viață-moarte

Mourir, c'est accomplir un acte d'une portée incalculable.

(A. France, *Le jardin d'Epicure*).

Pe cele două recesivități (materie-viață și corp-psihic) se grefează o nouă recesivitate : viață-moarte. În moarte sînt angajate materia, viața și psihicul. Spuneam că de pe urma morții profită direct materia brută și indirect viața, care continuă înnoindu-se. Indirect, și conștiința profită de pe urma morții. Conștiința omului n-ar fi ceea ce este fără experiența morții. Moartea este în felul ei sinteza supremă : ea poate decurge dintr-o lipsă, dintr-o sărăcie, ca și dintr-o plenitudine. Fiecare obiect este un *memento mori,* fiindcă pretutindeni ne lovim de limitări. Plenitudinea este suprema limită. Dacă Dumnezeu ar fi plenitudinea, el ar fi totuna cu moartea sublimă.

Dualismul recesiv viață-moarte este prefigurat în două mari aspecte ale sale : a) diferența dintre experiența vieții, „trăirea“, și experiența morții care exclude o autentică „trăire“ ; b) cele două soluții tradiționale ale dualismului de față : 1) moartea este străină sau transcendentă vieții, apare ca o negație a ei din afară, contrară potențialității indefinite a vieții, a nemuririi ; 2) moartea este interioară sau imanentă vieții, un destin, o negație sau limitare de sine prin sine ; ea este ultima expresie a existenței, *ultima linea rerum* (Horațiu), deci „viața nu este decît o goană spre moarte“ *(Del viver ch'è córrere àlla mòrte),* cum spune Dante în *Purgatoriu* (*Cîntul* XXXIII, 52). O ființă efemeră, cum este omul, a imaginat o viață fără moarte, firește pe alt plan, incontrolabil. Aspirația nemuririi se fundează pe tendința vieții de a se conserva, nu însă în aceleași forme și indivizi, ci mereu în alte forme și în indivizi mereu reînnoiți. Vom lua de acum în cercetare cele două mari aspecte relevate mai sus.

Omul are experiența directă numai a morții altuia. Așadar, el cunoaște moartea altuia inductiv, ca un fapt dat simțurilor. El a constatat de atîtea ori moartea altuia, încît a putut generaliza mortalitatea fără excepție a indivizilor umani. De asemenea, toți omorîm animalele care ne fac rău sau care sînt necesare alimentării noastre. O asemenea moarte nu ne mișcă deloc sau prea puțin. E un spectacol obișnuit. Acceptăm cu seninătate moartea animalelor. Dar acceptăm la fel și moartea semenilor, cînd ne sînt străini, și chiar cu satisfacție, cînd ne sînt dușmani și îi urîm, iar uneori chiar a acelora cu care am conviețuit și am crezut că îi iubim. Ce vom spune de exclamația lui Oscar Wilde în *Balada de la Roaring* [44] : „Noi toți omorîm ceea ce iubim“ ? Vom spune că poetul și-a îngăduit să universalizeze o crimă monstruoasă, poate fiindcă este destul de răspîndit păcatul mortal de a ucide iubirea într-un suflet omenesc. Dacă nu ucidem pe toți [pe] care îi iubim și nici pe toți care ne iubesc, dar nu-i iubim, adeseori ucidem iubirea nu numai în sufletele altora, dar și în propriul nostru suflet. În afară de cazurile excepționale ale sinuciderii din iubire neîmpărtășită sau prea împărtășită (dar întreruptă brutal de moarte), de obicei disperarea produsă de moartea celor dragi se calmează, rana se cicatrizează și viața continuă alături de morminte. Moartea unui individ, chiar valoros pentru cîțiva, pentru o societate și pentru omenire, nu schimbă mare lucru din cursul vieții. S-ar zice, după moartea lui, că viața nu avea nevoie de el, că deci nu există un om necesar, fiindcă ne putem împăca cu absența lui veșnică. Poate că omul de valoare continuă de a trăi prin opera lui, prin ceea ce a fost mai bun în el. Emerson, care poseda secretul de a găsi compensații pentru orice latură negativă a vieții, recunoaște iradierea vitală a morții celor scumpi. „Moartea prietenului, a soției, a fratelui, a iubitului, care părea că este numai o privațiune, ia mai tîrziu aspectul unui ghid, a unui geniu ; aceasta operează o revoluție în viața noastră, încheie o epocă de copilărie sau de tinerețe care aștepta un sfîrșit, distruge o ocupație, un cămin și permite edificarea altor obiceiuri mai favorabile creșterii caracterului“ (Emerson, *Sept essais*, p. 87—88).

Sigm. Freud are convingerea că moartea ființei în adevăr iubite nu este experiența morții oricărui altuia, fiindcă ea generează un profund conflict afectiv între nepăsarea cu care privim moartea altora și prețuirea excepțională inclusă în iubire. Dar iubirea este ambivalentă, adică ea este însoțită de ură. „Ceea ce a împins pe omul primitiv să reflecteze n-a fost nici enigma intelectuală, nici moartea în genere, ci a fost conflictul afectiv care, pentru prima oară, s-a ridicat în sufletul său la vederea persoanei iubite și totuși străine și urîte“ (Freud, *Essais de psychanalyse*, 1927, p. 256). Fiind constrîns să admită și moartea ființei scumpe, omul refuză a vedea în această moarte echivalentul dispariției totale, în timp ce găsește foarte natural ca dușmanul să dispară fără urmă. Amintirea stăruitoare a mortului iubit îi sugerează alte forme de viață, o supraviețuire după moarte. Dar nu aceste consecințe psihologice, nu credința în supraviețuire ne interesează acum. Ne interesează contrastul profund, în experiența personală, dintre moartea altuia și moartea proprie. Conflictul afectiv real nu izbucnește, cum crede Freud, în fața cadavrului ființei dragi, ci din confruntarea celor două experiențe personale : experiența directă a morții altuia și experiența indirectă, numai aluzivă, a propriei morți, dintre trăirea morții altuia și netrăirea — care este și ea o experiență — morții personale. Atîtea evenimente ale vieții, care aduc cu ele rele mai mici, izbutesc să ne tulbure, să ne întristeze sau să ne înveselească mai mult decît moartea în genere a altuia sau gîndul morții proprii. În contrast cu aceste rele obișnuite, dar exagerate în semnificația lor, perspectiva morții proprii sau spectacolul morții altuia ar trebui să ne strivească. Totuși, *în genere*, nu se întîmplă așa și poate de aceea Max Scheler vorbește de „superficialitatea metafizică“ a omului (*Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 1933, p. 23). Este adevărat că omul este singurul animal care posedă conștiința morții, cum au relevat Voltaire și Schopenhauer, dar este o conștiință îndepărtată, periferică, superficială, afară de rare excepții. În genere, oamenii manifestă în fața morții aceeași inconștiență ca și animalele (Giuseppe Rensi, *Le aporie déłla religióne*, 1932, p. 71). De aceea, omul a făcut totul pentru a minimaliza experiența morții, oarecum de a o șterge din rîndul realităților cu care trebuie să contăm în fiecare zi.

Același Rensi scrie : „În adevăr, întreaga filozofie, de la *Fedon* la idealismul «actual», poate fi considerată ca o sforțare tot mai complicată și subtilă, tot mai puțin naivă, tot mai abstrusă, neobosită, de a căuta căi noi, greoaie, întortocheate, stranii, evanescente, pe măsură ce fiecare din cele mai simple și clare dinainte era distrusă, pierzîndu-se în ceață, dar de nestăpînit și mereu înviată, căi de a șterge faptul morții“ (Rensi, *Interióra rerum,* 1924, p. 48).

Explicația acestei „superficialități“ trebuie căutată în altă parte. Cunoașterea morții altuia este totdeauna inductivă, adică este o adunare de fapte, de constatări individuale. Deși pînă acum moartea altuia n-a fost niciodată dezmințită, ci a fost totdeauna verificată și ca atare considerată ca sigură, se știe că inducția lasă deschisă posibilitatea unei excepții viitoare. Dar omul nu are experiența directă, trăirea propriei morți. La Rochefoucauld spunea că „Soarele și moartea nu pot fi privite în față“ (*Maximes*, nr. 26). În realitate, omul privește fix moartea altuia, dar propria sa moarte, oricît ar fixa-o, nu o poate vedea. Schopenhauer, deși constată că omul este singura ființă conștientă de moartea sa, precizează de asemenea că această cunoaștere este o „convingere abstractă“, care rareori reușește să-l neliniștească fugitiv. Reflexia omului asupra morții rămîne fără influență contra vocii puternice a naturii care nu acceptă moartea și care „îi permite de a-și urma liniștit viața, ca și cum ea n-ar trebui să înceteze vreodată ; aceasta merge atît de departe, încît s-ar putea susține că nici un om nu are convingerea reală și vie că trebuie să moară ; altminteri n-ar putea să existe o atît de mare diferență între starea de spirit obișnuită și aceea a unui condamnat la moarte ; fiecare, în adevăr, posedă această certitudine *in abstracto* și teoretic, dar o pune deoparte, cum facem cu multe adevăruri teoretice neaplicabile practic, și nu o lasă niciodată să intre în conștiința sa vie“ (*Le monde comme volonté,* trad. Cantacuzène, I, p. 448—449). Omul nu concepe ca o realitate nu numai moartea personală, dar nici boala sau îmbătrînirea. Boala, ca și îmbătrînirea, îi apar, asemenea morții, ca atacuri pe furiș, ca lovituri pe la spate și ca suferințe nemeritate și inadmisibile. Omul nu se concepe concret decît în forma optimă a tinereții, fără boală și fără moarte. El este prea laș, adică prea naiv închis în propria sa vitalitate, pentru ca să accepte precaritatea și fragilitatea a tot ce este pur vital. Tolstoi, despre care vom mai vorbi îndată, a notat cu adîncime antagonismul dintre moartea altuia și propria moarte. Piotr Ivanovici se află în fața cadavrului colegului său de la palatul justiției, Ivan Ilici, și face următoarea reflecție : „Dar aceasta poate să mi se întîmple și mie în orice moment, gîndi el, și o clipă îl cuprinse spaima. Dar deodată, fără să știe nici el cum, îi veni în ajutor gîndul, ce-ți răsare de obicei în minte în asemenea împrejurări, că acest lucru se întîmplase cu Ivan Ilici și nu cu el, că lui nu trebuie și nu poate să i se întîmple așa ceva“ (Tolstoi, *Moartea lui Ivan Ilici,* Bibl. pentru toți, p. 17). Mai departe, Tolstoi constată că Piotr Ivanovici a redus la neant silogismul clasic. „Exemplul de silogism, pe care îl învățase din cartea de logică a lui Kiseweter, Caius este om, oamenii sînt muritori, deci Caius este muritor, i se păruse toată viața valabil numai în ceea ce îl privea pe Caius, dar nu și în ceea ce îl privea pe el. Acela era Caius, un om în general, și raționamentul era cu totul just ; dar el nu era nici Caius, nici un om în genere ; el a fost totdeauna o ființă deosebită, cu totul deosebită de ceilalți“ (*ib.*, p. 53—54).

S. Freud, pe urmele lui Schopenhauer, susține că inconștientul fiecăruia repudiază moartea personală, nu crede în ea, ci crede spontan într-o prelungire nedeterminată a vieții. Numai boala gravă sau o lungă bătrînețe ne dă impresia uluitoare a morții apropiate, pe care o concepem prin analogie cu moartea altora ca o adevărată „condamnare la moarte“. Ne plecăm în imaginație asupra „cadavrului“ propriu, ne deplîngem și ne îngrozim de sfîrșirea unei vieți la care ținem atît, cu care ne împăcăm destul de bine. Dar boala și bătrînețea slăbesc vitalitatea și frenezia de a trăi, însă nu le suprimă niciodată. Este o trufie a fiecăruia din noi de a nu crede serios în propria moarte, de a ne excepta de la aplicarea silogismului clasic. Cum constată Ch. Renouvier, în preajma morții, bătrînii țin la viață mai mult decît tinerii, fiindcă viața, condiția oricărei deprinderi, este ea însăși o deprindere fundamentală care se întărește prin zilnică repetiție. „*Vivre, c'est s'habituer*“, repetă biologul F. Le Dantec. Dacă ni se întîmplă să ne gîndim la moarte, explicația este că nu credem serios în moartea proprie sau o socotim așa de îndepărtată ca și cum n-ar exista. Cînd începem să luăm în serios această posibilitate, tresare în noi ceva care izgonește acest gînd. „Gîndim la moarte cît timp sperăm să-i scăpăm“ (Jules Renard, *Journal*, p. 396). Acest *Jurnal* cuprinde prețioase, dar scurte notații despre moarte ale unui scriitor care aproape a asistat la sinuciderea minuțios organizată a tatălui său, țăran bolnav, după o viață de muncă, și care, în 1894, cînd împlinește treizeci de ani, scrie : „Treizeci de ani ! Și acum sînt sigur că nu voi scăpa morții“. Totuși, în 1909 (23 noiembrie) repetă „moartea apropiată“ ; moartea însă îl ajunge la 22 mai 1910.

Ceea ce se cheamă de obicei experiența morții personale, acea „teamă de moarte“ este uneori teama de suferință și în genere teama de a vedea întreruptă irevocabil o viață care prin esența ei tinde să se conserve, să se „perpetueze“. Teama de anihilare, de „neant“ este un factor al vieții numai în măsura în care ea este reversul, umbra năzuinței vieții de a se conserva, de a „exista“. Se va obiecta poate : ne-am teme oare de moarte dacă nu am accepta și în inconștient sfîrșitul vieții ? Teama de moarte rezultă din conflictul afectiv dintre conștiința certă a morții altora, a celorlalți oameni, și conștiința incertă a morții personale, incertă pentru că subconștientul respinge negarea de sine a vieții. Ceea ce nu există în esența inconștientă sau subconștientă a vieții este „certitudinea nemuririi“. Subconștientul personal nu include nemurirea în sensul metafizic de „eternizare“, ci numai o persistență nedeterminată, fără dată certă. Întocmai cum data morții nu este cunoscută de nimeni ca un atribut imanent „experienței morții“, tot așa data sau răstimpul „nemuririi“ nu este înscrisă în experiența vieții. Nu știm dinainte cît timp se va perpetua viața ; știm implicit numai că vom trăi indefinit și că numai brutalitatea condițiilor dușmănoase poate zdruncina o clipă, dar nu smulge din rădăcină, această certitudine elementară. Teama de moarte este reală, dar ea nu este o experiență-limită a morții proprii, ci este proiectarea cunoașterii inductive ce o avem despre moartea altuia asupra fondului de „nemurire potențială“ din adîncul fiecăruia. De aceea, teama de moarte este uneori obsedantă în conștiința scriitorilor excepționali, cu o sensibilitate ascuțită. Îndeosebi literații ruși au dat o luptă grea cu gîndul morții, iar dintre ei cel mai chinuit de acest gînd a fost tocmai credinciosul Tolstoi, cum constatăm din portretele celor *Trei ruși* (Tolstoi, Cehov și Andreev) zugrăvite de Gorki. „Dacă un om — exclamă Tolstoi — a învățat să gîndească, oricare ar fi obiectul gîndurilor sale, el gîndește totdeauna la moartea sa. Așa este cu toți filozofii. Ei bine, ce adevăruri mai pot exista, dacă există moarte ?“ (Gorki, *Trois russes,* 1935, p. 60). Impresia lui Gorki despre Tolstoi era că acesta nu numai că se simțea, dar era atît de superior față de ceilalți, încît nu se interesa prea mult de ei. „El s-a îndepărtat prea mult de ei, retrăgîndu-se în nu știu ce pustietate, unde, din toate puterile sufletului său duse la extrem, el scrutează esențial problema esențială — moartea“ (*ib.,* p. 59). Cehov era subminat de ftizie. „Într-o zi, zguduit de o tuse seacă, el îmi spuse jucîndu-se cu termometrul : să trăiești ca să mori nu este lucru plăcut, dar să trăiești știind că vei muri de timpuriu este cu totul absurd“ (*ib.,* p. 162). Andreev, mai dezechilibrat, avea accese stranii la gîndul că va muri, clipe pe care Gorki le lăsase demult în urmă ca nesănătoase. „Puterea imaginației sale era mare, dar, deși atenția sa era îndreptată constant și violent spre misterul ofensator al morții, el nu izbutea să-și reprezinte dincolo de ea nimic grandios și mîngîietor ; el era, în ciuda tuturor lucrurilor, prea realist pentru a-și crea o mîngîiere, deși o dorea. Acest mers pe o cărare suspendată deasupra vidului ne despărțea din ce în ce mai mult. Demult trecusem prin starea de spirit a lui Leonid, și orgoliul natural al omului mi-a făcut cu totul odioasă și ofensatoare ideea morții“ (*ib.,* p. 194—195). Convingerea că moartea dezvăluie zădărnicia efortului de o viață și pune în discuție orice adevăr îl deprima și pe Jules Renard. „Cînd citim povestea unei vieți *exemplare* ca aceea a lui Balzac ajungem totdeauna la povestea morții sale. Ei bine, la ce bun ?“ (*Journal,* p. 192). Însă acest parizian blazat avea o altă ținută în fața morții, ca și tatăl său. „Fiți liniștiți ! Noi care ne temem de moarte, vom avea cochetăria de a muri bine“ (*ib.,* p. 135).

Un alt rus, cu o altă formație spirituală, N. Berdeaev, are față de moarte o atitudine mai calmă. Demnitatea omului îi cere să nu se teamă de moarte, dar tot demnitatea lui îi impune să nu rămînă nepăsător față de moarte, ca și față de viața altora. Dimpotrivă, demnitatea umană nu ne oprește de a simți un fior în fața încetării vieții, chiar dacă credem în continuarea vieții pe alt tărîm decît acela al timpului, al pămîntescului. Nesocotirea morții nu este un semn de curaj, de neînfricare, ci semn de superficialitate și grosolănie. „Omul trebuie să învingă anxietatea fizică și teama de moarte. Trebuie să o facă pentru propria sa demnitate. Un raport mai adînc cu viața va fi legat totdeauna cu o spaimă transcendentă în fața misterului morții, un sentiment care nu are nimic comun cu sentimentul de teamă fizică“ (N. Berdeaev, *Das Problem des Menschen,* în volumul colectiv *Kirche, Staat, Mensch,* 1937, p. 198). Singura limită reală a gîndirii lui Berdeaev decurge din poziția sa creștină, care postulează o nemurire dincolo de timp, anume într-o zonă despărțită de viața pămîntească printr-o adîncă prăpastie. Saltul peste această prăpastie are un sens unic : putem face saltul de la viață la moarte pămîntească, dar nu și invers, deși cei de pe Pămînt ar avea mare nevoie de un semn din partea celor ce au făcut saltul „eliberator“. Dar ce vor face cei care nu au credința creștină a supraviețuirii în veșnicie, cei care, asemenea lui Cehov, nu admit nici consolarea că omul supraviețuiește în elementele sale, care sînt indestructibile și de aceea nu ies din circuitul cosmic al materiei ? (Cehov, *Celula nr. 16)* [45].

Experiența vieții și a morții este, de asemenea, un dualism recesiv. Oricît de convingătoare ar fi, prin repetiție și neexcepție, experiența morții altuia, moartea personală nu este dată în experiența proprie. Viața este individuală, moartea este individuală, dar experiența morții nu este individuală, nu este dată propriei conștiințe. Dualitatea viață virtual perpetuă-moarte este cunoscută gîndirii antice. Cum remarcă finul cunoscător al literaturilor vechi, Martha, toată filozofia morală antică năzuiește, ca o trăsătură fundamentală a ei, să ne scape de teama morții, pe scurt ea este o meditație asupra morții, cum spune Platon în dialogul *Fedon*, a cărui temă este totuși credința fermă în nemurire (Martha, *Études morales sur l'antiquité*, p. 158). Printre înțelepții antici, cel mai pilduitor pentru posteritate prin voința lui de a emancipa pe om de teama zeilor, a destinului și a morții este Epicur (J. M. Guyau, *La morale d'Epicure*, ed. a VII-a, 1927, p. 103—104). Originalitatea lui Epicur este de a fi privit moartea fără groază și fără speranță, adică de a fi acceptat curajos, dacă nu și fericit, anihilarea individului, ca și cum dispariția acestuia ar fi definitivă și irevocabilă. Se trece cu vederea însă că acest curaj al lui Epicur se alimentează din „nemurirea virtuală“ inerentă vieții, din imposibilitatea pentru individ de „a trăi“ personal propria sa moarte. De aceea, meditația asupra morții a lui Platon este în realitate o meditație pe marginea credinței subconștiente în „nemurirea virtuală“, iar meditația asupra vieții, propusă de ftizicul Spinoza (*Etica*, IV, propoz. 77), este în realitate o meditație asupra morții și imortalizării. Lucrețiu, în *De Natura Rerum* (cartea a III-a), a reconstituit cu accente personale concepția epicuristă. Convingerea lui Lucrețiu este că teama de a pierde viața generează cele mai multe vicii și ne face să comitem cele mai urîte mîrșăvii. Sublima consolare a lui Epicur în fața morții se reduce la două puncte :

1) Cît timp trăim sau sîntem, moartea nu este prezentă, iar cînd moartea este prezentă, noi nu mai sîntem. Dacă binele stă în gustarea plăcerii liniștite, deci în trăire, moartea este lipsa de simțire. Durerea este sau grea și scurtă, sau lungă și ușoară *(si gravis, brevis, si longus, levis)*. Moartea deci nu există nici pentru cei vii, nici pentru cei morți. Teama de moarte este o imaginație a celor vii. Nu durata vieții constituie plăcerea de a trăi, ci intensitatea și calitatea ei. Plăcerea ne rupe de timp și ne eternizează, adică contrage eternitatea în intensitatea clipei. O concepție analoagă se întîlnește la gînditori care nu au nimic comun cu materialismul lui Epicur, de exemplu la un Kierkegaard, la un Bergson.

2) Moartea ne chinuiește prin gîndul că viața se va termina odată, într-un viitor mai apropiat sau mai îndepărtat. Dar de ce privim numai spre viitor, nu și spre trecut ? De ce nu ne întristăm că n-am existat înainte o veșnicie ? De ce ne întristăm de neantul viitorului, nu și de

neantul trecutului ? Eternitatea trecută ne este indiferentă, dar eternitatea viitoare ne îngrozește. Ne mîngîiem că n-am existat înainte de a ne naște, dar sîntem nemîngîiați că nu vom mai fi după moarte.

Acest argument a impresionat adînc pe unii gînditori moderni. El este reluat de pesimistul idealist Schopenhauer, ca și de optimistul materialist Feuerbach. Idealistul neocriticist Ch. Renouvier s-a consolat în ultimele luni ale vieții citindu-l, traducîndu-l și meditînd asupra lui Lucrețiu. Merită să subliniem rezonanțele epicuriste în filozofia lui Feuerbach, a cărei idee centrală, aproape unică, este ideea morții și a nemuririi. „Moartea este o ființă-fantomă, care este numai cînd nu este și nu este cînd este“ (*Sämtliche Werke,* I, p. 84). „Moartea este moarte numai pentru cei vii ; în sine, ea nu este nimic pozitiv sau absolut ; ea nu are nici o realitate în afara reprezentării și comportării tale“ (*ib.*, p. 84). Odată cu viața se sfîrșește și moartea. Dacă moartea este o nimicire pozitivă, ea se petrece în cadrul realității, este dar o nimicire parțială. „O nimicire care ia totul este ea însăși nimic ; întrucît ia totul, ea suprimă orice realitate, deci și propria realitate“ (*ib.*, p. 85). De aceea, moartea nu este limita determinată a vieții, căci limita este ceva esențial oricărui lucru, este ceva pozitiv. Finitul este pozitiv, infinitul este negativ. În sfîrșit, să confruntăm „antropologia“ lui Feuerbach cu aceea a lui Epicur în ceea ce privește raportul dintre conținutul intens și durata vieții. Caracterul mărginit, efemer al vieții nu-i răpește acesteia nimic din *conținutul,* din *esența* ei, cum eternitatea nu-i adaugă nimic. Conținutul vieții, oricît de limitat, este pozitiv ; el stă dincolo de moarte și de nemurire ; el este *ceva.* Cum vom numi pe aceia, se întreabă Feuerbach, care fac din ceva nimic și din nimic ceva ? „Ei înșiși se numesc creștini, pioși, raționaliști, chiar filozofi ; tu însă numește-i nebuni și întărește cu ultima ta suflare adevărul acestei vieți“ (*ib.*, p. 90). Viața în sine nu este scurtă, ci pare scurtă în reprezentare sau gîndire. În reprezentare, în gîndire putem avea totdeauna ceva mai mult ; putem să ne închipuim viața ca nelimitată și de aceea uităm realul din cauza posibilului. Dacă s-ar împlini dorința omului de a trăi milenii, el n-ar cîștiga nimic prin aceasta. Căci secolele s-ar contrage în zile, ore, minute și el și-ar apărea sieși tot așa de efemer (*ib.*, p. 118—119).

J. M. Guyau, spre deosebire de Feuerbach, crede că argumentul lui Epicur — nu ne mișcă neexistența dinainte de naștere, ci aceea de după moarte — este un sofism. Nimicul din trecut nu ne păgubește cu nimic, fiindcă, oricum, a dus la ceva pozitiv, la nașterea noastră, în timp ce nimicul viitor ne poate înghiți oricînd, ne poate anihila prin moarte (*La morale d'Epicure*, p. 111). Argumentul lui Epicur nu este sofistic. Chiar dacă este omenesc să ne consolăm ușor de ceea ce n-am avut și să fim neconsolați de ceea ce am avut și am pierdut, trecutul, pe care nu l-am avut și ne lasă rece, putea prea bine să nu ducă la nașterea noastră. Nașterea unei ființe este un adevărat hazard, o întîmplare care ține de nenumărate condiții, de atîtea împrejurări, încît convergența lor are o foarte mică probabilitate. Dar odată născuți, sîntem ca și condamnați la moarte. Moartea este legată indisolubil de naștere, dar nașterea nu este legată de timpul ce a precedat-o. Fiindcă ne-am născut, fiindcă nu am fost eterni, nici nu vom fi, nu vom cunoaște o autentică eternitate. Moartea dinainte de naştere este garanţia tristă a morţii după naştere. Totuşi, omul, cum spune Maeterlinck, a visat să fie un trecător care nu trece. Rămîne de nezdruncinat faptul că fără moarte n-ar fi existat nici naştere. Aceasta nu înseamnă că naşterea este prin ea însăşi condiţia morţii, ci numai că nu există naştere fără moarte. „Nu putem concepe un Pămînt ca al nostru unde s-ar naşte mereu şi nu ar muri nimeni“ (Aug. Sabatier, *Essai sur la vie et la mort*, p. 273). Este bine, de asemenea, să nu uităm că o nemurire după moarte *(a parte post)* postulează o nemurire înainte de naştere *(a parte ante)*. Postexistenţa presupune preexistenţa. Aceasta înseamnă că nimic nu se naşte, nu apare la un moment dat şi deci nu are nevoie să fie trecut în registrul stării civile. Deci cel care se naşte trebuie să se aştepte să moară. Totuşi, naşterea ca naştere domină moartea, fiindcă naşterea este inerentă vieţii şi simbolizează conservarea vieţii, capacitatea ei de a reînvia. De aceea, naşterea este salutată cu bucurie şi moartea împrăştie tristeţe. Pitagora spunea că este mai vrednică de cinstire naşterea decît moartea (Diogene Laerţiu, *Vieţile şi sentinţele*, cartea a VIII-a, Pitagora, § 22). Alcmaion, medic pitagoreic, da drept explicaţie a morţii imposibilitatea de a renaşte, de a uni sfîrşitul (moartea) cu începutul (naşterea), cum fac aştrii care se mişcă circular. De asemenea, după Diogene Laerţiu (cartea a IX-a, § 19), Xenofanes a fost cel dintîi care a susţinut că tot ce se naşte este „pieritor“.

Putem scoate acum o concluzie din faptul real că omul în genere simte în faţa gîndului morţii teamă, teamă care merge pînă la groază şi anxietate. Feuerbach vedea în teama de moarte o respingere de fapt, practică, a credinţei în nemurire. Cine are credinţa că este nemuritor nu se teme de moarte, afară dacă nemurirea nu implică o viaţă lîncedă, fără vlagă, agonizantă, o existenţă de umbră într-o lume rece şi monotonă ; aşa încît teama de moarte este mai degrabă teama de o searbădă nemurire. Observaţia lui Feuerbach poate fi considerată justă. Dar totodată teama de moarte nu pledează nici pentru existenţa unei credinţe spontane, înnăscute, că viaţa *trebuie* să aibă un sfîrşit, că ea este, cum spunea Dante, o „goană după moarte“, că deci moartea este inerentă vieţii. De ce ne-am teme de ceea ce este inevitabil ? Tocmai teama de moarte pledează pentru recesivitatea raportului dintre viaţă şi moarte. Ne temem numai de un sfîrşit care putea să nu fie. Dacă stă în natura vieţii conservarea, persistenţa, chiar creşterea, este explicabil ca sfîrşitul ei să fie temut. Dar sfîrşitul este temut şi fiindcă viaţa, deşi în sine eternizabilă, are alături de sine posibilitatea *în orice clipă*, la tinereţe ca şi la bătrîneţe, de a se sfîrşi. Această *posibilitate* exclude ideea unei nimiciri absolute, a Nimicului, tocmai fiindcă viaţa este factorul dominant. Individul nu are experienţa Neantului sau a nimicirii absolute. El continuă real sau virtual în specie sau în societate. De aceea, transpunerea pe plan social-istoric a amintirii, a „pomenirii“, primită şi de ritualul creştin al înmormîntării, este un surogat legitim al nemuririi. Despre o nemurire pe un plan superior, dar ipotetic, vom vorbi la sfîrşitul acestui capitol.

Ni s-a impus din nou problema unei experienţe a morţii personale. Chiar dacă nu există o experienţă în sensul propriu al nimicirii personale, nu există oare un presentiment al ei ? Există, desigur. Dar presentimentul este, cum spuneam, o proiectare asupra eului, asupra persoanei a experienței directe și repetate a morții altuia. O experiență interioară, personală încearcă să descrie Paul Ludwig Landsberg în *Erfahrung des Todes* (1937). Primind ca punct de plecare experiența „fenomenologică“, adică o „intuiție de esență“ sau *a priorică,* folosindu-se de concepția lui Max Scheler, pe care o întregește cu aceea a kantianului devenit metafizician irațonalist, vitalist, Georg Simmel, Landsberg merge mai departe decît aceștia spre o interpretare religioasă și în sfîrșit ia poziție împotriva „existențialismului“ lui M. Heidegger. Așadar, experiența morții nu este constatarea empirică a mortalității omenești la altul, ci o „intuiție de esență“ a mortalității în genere : trăim nu atît faptul morții, cît *siguranța necesității de a muri.* Ca și Simmel, cum vom vedea, el leagă experiența necesității sigure a morții de individualitate, de persoană, de unicitatea acesteia. A deveni *o persoană* înseamnă a deveni muritor. Persoana se dezvăluie în iubire, persoana proprie, ca și persoana altuia. Moartea ființei iubite este moartea unei persoane, a unei valori unice, căci iubirea dezvăluie valoarea unei persoane. În iubire trăim o existență personală, iar moartea celui iubit este o pierdere „ireparabilă“, este ceva decisiv care ne face să depășim ordinea pur biologică. În trăirea morții ființei iubite, cu care eram în comunitate, cu care formam un „noi“, cunoaștem personal necesitatea ineluctabilă și a morții proprii (*op. cit.*, p. 27). Moartea aproapelui simbolizează singurătatea noastră și ne apare chiar ca o trădare, ca o abandonare. Ori de cîte ori cel ce moare ne inspiră iubire, se constituie experiența mortalității necesare. Totuși, Landsberg nu admite că moartea este inerentă vieții ; ea vine din afară, este o străină, și prezența ei s-a impus ca necesară prin personalizare, prin valoarea persoanei revelată în actul iubirii. Dar, după Landsberg, în natura persoanei nu stă mortalitatea, ci dimpotrivă stă năzuința eternizării, a supraviețuirii. Moartea se constituie ca experiență prin valoarea persoanei iubite, dar persoana însăși tinde spre eternitate (*ib.*, p. 41—42). Nu este aici o contradicție ? Landsberg invocă avîntul speranței, care este infinit mai mult decît un sentiment și este mai tare ca moartea. Prin această concluzie, Landsberg se apropie de existențialismul catolic al lui Gabriel Marcel și se depărtează cu atît mai hotărît de Heidegger, care ruinează speranța, credința și iubirea, și de aceea existențialismul lui este o filozofie contra existenței. Speranța este creatoare și ca atare se îndreaptă spre existență, în timp ce disperarea este distrugătoare și invocă neantul. Disperarea este altceva decît decepția, fiindcă disperarea anulează speranța, nu însă decepția.

Fundarea de către Landsberg a experienței morții pe iubirea personalizatoare și pe speranța regeneratoare sugerează reflecții critice. Landsberg pleacă de la teoria freudiană a experienței fundată pe moartea ființei iubite și-i adaugă elemente împrumutate fenomenologiei și vitalismului lui Simmel : moartea persoanei iubite este experiența morții inevitabile, dar și a speranței în supraviețuirea eternă. Trăind moartea ființei scumpe, în același timp trăim necesitatea morții personale și perspectiva supraviețuirii — o mare suferință este compensată de o mare speranță. Tocmai această speranță, care remediază dezamăgirea produsă de iubirea înșelată de moarte, nu este un argument suficient.

Simpla speranță a supraviețuirii nu garantează veșnicia, iar experiența morții ființei iubite nu zdruncină trăirea personalității proprii ca indestructibilă, ca persistentă pe plan vital, social și poate cosmic. Nemurirea metafizic-teologică nu găsește o justificare suficientă în speranță, chiar dacă speranța nu este un sentiment efemer și fără adîncime. Landsberg se apropie uneori de realitate, dar în cele din urmă se îndepărtează de ea. Căci scrutarea sa nu merge mai departe de speranța într-o supraviețuire transcendentă, pe un plan inaccesibil și poate fictiv. Convingerea noastră este că nemurirea transcendentă este o speranță goală și o inutilitate, dacă pe planul imanentului nu este loc pentru ea sau pentru un surogat al ei în nici un fel. Un asemenea refugiu imanent al nemuririi este o experiență universală — refuzul oricărei conștiințe de a accepta consecvent, ca o trăire autentică, propria ei distrugere, în ciuda spectacolului morții altora și a decreptitudinii personale.

Ne va preocupa de acum al doilea mare aspect al dualismului viață-moarte, a cărui înțelegere a fost pregătită de examinarea primului aspect. Moartea este străină, transcendentă vieții, o intervenție brutală din afară în cursul unui proces care prin sine tinde să se desfășoare la indefinit, pe linia dorințelor noastre și a logicii vieții, sau, dimpotrivă, moartea este imanentă vieții, este autonegație a vieții, finalul unui proces care este o moarte de fiecare clipă, o consumare de sine chiar cînd viața este bine întreținută cu materii alimentare venite din afară? Moartea este o violentare a vieții, un eveniment nenatural, sau este un eveniment natural, o manifestare a vieții însăși?

Ideea că moartea este absurdă, împotriva logicii vitale, o agresiune nedreaptă din afară, este o convingere obișnuită la popoarele primitive, cum ne-au documentat cercetările lui L. Lévy-Bruhl. În credința primitivilor, moartea este totdeauna accidentală, cauzată din afară de spirite răuvoitoare. Conștiința populară a păstrat ferm această convingere sănătoasă, cu deosebirea că ea a devenit mai rațională în descoperirea cauzelor externe care provoacă moartea. Știința însăși a întărit convingerea preștiințifică. Este vestită și adeseori citată definiția dată vieții de fiziologul Xavier Bichat: „Se caută în considerații abstracte definiția vieții; o vom găsi, cred, în această privire generală: *viața este ansamblul funcțiunilor care rezistă morții.* În adevăr, așa este felul de existență al corpurilor vii, pe care tot ce le înconjoară tinde să le distrugă“ (X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, nouvelle édition, 1866; prima ediție în 1800, p. 1). Organismele ar succomba repede dacă n-ar avea în ele un principiu permanent de reacție, de rezistență. „Acest principiu este acela al vieții, este «turgescența vitală». Măsura vieții este deci, în genere, diferența care există între efortul puterilor exterioare și acela al rezistenței interioare“ (*ib.*, p. 2). Deși biologia contemporană nu împărtășește în genere concepția lui Bichat a antagonismului dintre viață și moarte, aceasta din urmă reprezentînd superioritatea forțelor externe, mai ales anorganice, asupra principiului vital, există totuși biologi contemporani, cum este Le Dantec, care se apropie, cum vom vedea, de concepția lui Bichat, fără a admite forțe vitale specifice.

Vom ilustra concepția opoziției ireductibile dintre viață și moarte prin interpretarea filozofică dată de Émile Lasbax. Viața și moartea sînt antagoniste; între ele se desfășoară o luptă fără cruțare — așa vorbește experiența, trăirea noastră. Pentru cercetarea obiectivă s-ar putea ca viața să producă din sine moartea, ca o consecință inevitabilă a vieții însăși, dar pentru experiența noastră personală viața și moartea sînt antagoniste. Ele se ciocnesc violent. Dar eroarea lui Bichat, ca și a celorlalți vitaliști, este ideea opoziției dintre viață și legile anorganice fizico-chimice. Bichat a ignorat că viața însăși nu este decît o intensificare a forțelor materiale, deci a ignorat că adversarul real al vieții nu este materia cu legile ei (Lasbax, *Le problème du mal,* 1919, p. 54—55). Eroarea lui Bichat stă în plasarea antagonismului între forțe din domenii deosebite: forțe anorganice de o parte, forțe vitale de altă parte. Cum să concepem, dacă lucrurile stau astfel, condițiile luptei, protagoniștii și terenul ciocnirii lor? O ființă vie luptă cu altă ființă vie, nu cu entități oculte sau cu legile fenomenelor fără viață. Față în față stau două principii de aceeași natură spirituală: sînt două voințe cosmice, una voința de viață, cealaltă voința de moarte; două spirite, unul bun, celălalt rău, cum afirmase demult Platon în *Legile* și, pe urmele lui, Plutarh. „Pe scurt, sîntem nevoiți să gîndim că trebuie să existe în sînul celulelor și țesuturilor încarnații succesive ale acestei voințe rele care duc împotriva organismului un război pe toate treptele manifestării sale; celulă contra celulă, țesut contra țesut, aparat contra aparat; în sfîrșit, tendință contra tendință, voință lașă de abandon și disperare contra efortului de rezistență supremă, efort conștient și moral de data aceasta, afirmație indefectibilă a vieții!“ (*ib.*, p. 101). Dualismul este pretutindeni, nu numai în sînul organismului, ci și în cadrul materiei. Așadar, și materia este supusă morții, fiindcă și în interiorul ei lucrează Voința răului, a Forței antagoniste și distrugătoare (*ib.*, p. 172). În cele din urmă, Lasbax ajunge la concluzia că Voința cosmică rea este materia sau „tendința spre materializare“. „Pentru noi, dimpotrivă, materia sau ceea ce merită mai bine să fie numită tendința spre materializare a spiritului este direcția inversă spiritului, este Răul radical“ (*ib.*, p. 428). Lasbax a făcut un lung ocol prin dualismul platonico-maniheist, pentru ca să ajungă la aceeași concluzie cu Bichat: lupta dintre viață și moarte este lupta dintre viață și materie. Dualismul celor două voințe maschează dualismul spirit-materie, dualism viguros colorat etic, valorist — războiul dintre Bine și Rău, Construcție și Destrucție.

Examenul soluției transcendente — viața și moartea se opun din afară — justifică următoarea concluzie care aduce o primă determinare a poziției dualist recesive: moartea nu este nici radical străină vieții, ca un principiu exterior ei, dar nu este nici interioară vieții, ca o autonegare a vieții, ca un fatal parazit al vieții, ca o consecință de neocolit a vitalității. Moartea este străină vieții, căci viața se definește prin perseverare; și totuși, moartea este legată recesiv de viață, ca și cum ar fi interioară ei. Recesivitatea viață-moarte se împletește strîns cu recesivitatea materie-viață. Lasbax, exponentul contemporan al dualismului antagonist viață-moarte, uită că există o materie „brută“, „moartă“, și o materie „vie“, deci că viața nu este posibilă fără materie, fără o „bază fizică“. Materia nu este duşmanul strecurat în incinta vieţii cu intenţii de distrugere, ca şi cum ar fi posibilă viaţă, organizare fără materie, fără corporalitate. Numai dacă definim viaţa prin psihism, materia se prezintă ca altul decît viaţa. Dar — ne întrebăm — de ce nu comandă sufletul oricărei formaţii materiale, ci numai unei anumite arhitecturi corporale ? Viaţa nu este sufletul adăugat materiei în genere, ci este materia însăşi „pansintetizată“ datorită posibilităţilor ei interioare şi devenită astfel suportul vieţii psihice. Poziţia vieţii între materia brută şi psihic aruncă lumină asupra morţii. Uneori moartea a fost definită ca schimbare în genere sau cel puţin ca un moment al ei. În orice schimbare ceva dispare, „moare“, şi ceva apare, se produce. Acest sens al morţii şi vieţii este prea general. Viaţa este trecerea de la anorganic la organic, adică este trecerea de la o treaptă a materiei la o treaptă a ei „superioară“, mai integrată, mai multiformă. În această trecere de la anorganic la organic nu se poate spune că anorganicul moare pentru a se naşte viaţa. Dar atunci nici trecerea de la organic la anorganic nu este moarte. Moartea nu este numai revanşa materiei brute. Dacă ar fi aşa, ar trebui să considerăm materia brută ca un principiu perfid care pătrunde în sînul vieţii pentru a o ruina, ceea ce socotim ca inacceptabil. Moartea nu este un profit exclusiv pentru lumea minerală. De pe urma morţii profită şi viaţa. S-a zis bunăoară că diviziunea celulară este moartea celulei divizate. Aici moartea se prezintă tocmai în serviciul vieţii, ca un auxiliar nemijlocit al conservării vieţii. În adevăr, în celulele-fiice materia vie continuă să existe, se perpetuează — problemă ce va fi reluată mai jos. Acum putem sublinia contribuţia dualismului recesiv, dacă luăm în consideraţie amîndouă dualismele — materie-viaţă şi viaţă-moarte. Viaţa este recesivă faţă de materie ; ea este o noutate ireductibilă în domeniul materiei, o noutate care se afirmă în autoconservarea vieţii, dar o noutate perpetuu ameninţată de factorul dominant al materiei anorganice. Prin puterea ei de conservare, viaţa domină moartea care primeşte rolul recesiv de a întreţine deopotrivă întoarcerea la mineral, dar şi conservarea vieţii pe alte planuri. Cadavrele sînt hrana atît a animalelor, în afară de microbi, cît şi a plantelor. De aceea, moartea este străină vieţii — soluţia transcendentă —, fiindcă în definiţia vieţii stă conservarea vieţii, stă aşadar viaţa însăşi, nu moartea, dar totodată moartea este legată recesiv de viaţă, ca şi cum ar fi imanentă ei. Legătura recesivă salvează, sub raporturi deosebite, şi transcendenţa şi imanenţa morţii faţă de viaţă. Examinarea soluţiei imanente va netezi calea pentru a înţelege specificul dualităţii recesive. Vom începe cu soluţiile filozofice.

Moartea, ca negaţie, ca antiteză interioară a vieţii, este o concepţie produsă de metoda dialectică a lui Hegel. Moartea individului rezultă din propria lui structură, din finitatea sa, deci din inadecvarea lui la generalitate. „Neconformitatea sa faţă de generalitate este boala sa originară şi germenele înnăscut al morţii. Suprimarea acestei neconformităţi este însăşi împlinirea acestui destin“ (Hegel, *Encyclopädie der philos. Wiss.*, ed. G. Lasson, § 375, p. 330—331). Schopenhauer, care se credea antipodul lui Hegel, apără o concepţie înrudită cu aceea a lui Hegel, cu deosebirea că generalitatea, faţă de care individul este inadecvat, nu este Ideea, ci Voinţa. Moartea individului este legată de naștere, de existența sa fenomenală în spațiu și timp, deci de o iluzie, o eroare. „A cere nemurirea pentru individ înseamnă, propriu vorbind, să voiești a eterniza o eroare“ (*Le monde comme volonté...*, trad. Cantacuzène, vol. II, p. 743). „Tot ce ia naștere merită să piară“ *(Alles was entsteht, ist wert dass es zu Grunde geht)*. „Moartea este severa corecțiune pe care mersul naturii o impune voinței de a trăi și mai ales egoismului ce-i este inerent ; ea poate fi concepută ca pedeapsa crimei de a trăi“ (*ib.*, p. 768). Dacă individul, produs fenomenal, este pieritor, esența lui — vizibilă în specie — este indestructibilă, fiindcă este voința de a trăi. Pe planul esenței lucrurilor, individ și specie se confundă. „Dar în esența intimă a lucrurilor, acolo unde formele fenomenale nu mai există, orice diferență între individ și specie dispare, de asemenea, și amîndouă sînt de-a dreptul identice. Voința de a trăi rezidă întreagă în individ, ca și în specie, și permanența acesteia este deci simpla imagine a indestructibilității aceluia“ (*ib.*, p. 750—751). Existența este inevitabilă ; ea se întemeiază pe o necesitate primitivă. Ceea ce există acum, a existat totdeauna. „Căci infinitatea timpului scurs, sleind toate evenimentele posibile în timp, ne garantează că *ceea ce există, există cu necesitate*. Prin urmare, fiecare trebuie să se considere ca o ființă necesară, așadar ca o ființă a cărei definiție exactă și completă, dacă am avea-o, ar urma existența ei ; ...căci ne este tot așa de imposibil de a ieși din existență, ca și din spațiu“ (*ib.*, p. 738—739).

Hegel și-a pus numai în treacăt problema morții și a nemuririi, dar el a formulat clar imanența morții în viață. Feuerbach, hegelian în tinerețe, și-a făcut o specialitate din această problemă. Am înregistrat ecourile epicuriste în soluția lui Feuerbach : moartea este moarte numai pentru cei vii, maximă care în sine nu spune prea mult. Dar modul de a concepe reprezentarea morții dezvăluie influența hegeliană. Moartea este oglinda existenței mele, este imanentă mie tocmai fiindcă este imanentă reprezentării mele. Dar reprezentarea este Spiritul și Spiritul este Dumnezeu. „O moarte ! Nu mă pot desprinde din dulcea contemplare a blîndei tale existențe, contopită atît de strîns cu propria mea existență ! Oglindă a spiritului meu, reflex al propriei mele existențe“ (*Sämtliche Werke*, I, p. 70). „Fiindcă trăiești, și mori ; afirmația ta este negația ta“ (*ib.*, p. 64). Ultima limitare a omului stă dincolo de îngrădirile sensibile ; este limitarea sau moartea în cadrul Spiritului, în Dumnezeu. „Ai dispărut, te-ai dizolvat spiritual în spirit. Realizarea exterioară a acestei disoluții și negații spirituale este moartea“ (*ib.*, p. 66). Moartea este de-subiectivarea spiritului, este pierderea lui în Dumnezeu. Dumnezeu este viața și moartea mea. „Așadar, trebuie să cunoști pe Dumnezeu ca fundamentul morții tale tot așa de mult cum îl recunoști ca fundamentul existenței tale. Căci dacă lucrurile sînt în Dumnezeu sau cel puțin vin de la Dumnezeu, atunci și limitele eului tău vin din Dumnezeu ; dar dacă limitele eului tău vin din Dumnezeu, atunci și moartea vine din Dumnezeu, căci moartea este numai consecința, manifestarea limitelor interne ale eului tău“ (*ib.*, p. 27). „Moartea este de aceea una cu Dumnezeu, iar Dumnezeu numai esența personificată a morții“ (*ib.*, p. 146). Moartea este destinația omului. „A muri omenește, a muri cu conștiința că tu împlinești în moarte ultima ta destinație umană, așadar a muri în pace cu moartea — aceasta să fie ultima ta dorință, ultimul tău țel" (*ib.*, p. 162). „Moartea însăși nu este nimic altceva decît ultima exteriorizare a vieții, viața deplină" (*ib.*, II, p. 343—344). Moartea este suprema lepădare de sine, este actul suprem de iubire. „În și pentru sine, moartea este natural ultimul sacrificiu de împăcare, ultima adeverire a iubirii ; ...cît timp iubești, trăiești în negarea de sine, în neîntrerupta confirmare a nimicniciei eului tău ; totodată în afirmarea, în gustarea, în intuirea obiectului iubit" (*ib.*, I, p. 18.). Nemurirea personală este o nebunie dacă presupune reprezentarea că sufletul poate trăi independent de corp. Ideea unei vieți viitoare eterne nu mai are nici o înrîurire asupra vieții noastre, care se mulțumește să se desfășoare cu bine în cadrul Pămîntului. Singura supraviețuire legitimă este aceea în spiritul celorlalți.

Hegelianul Johann Erdmann, ținînd seama de unele rezultate ale științelor naturale și ale psihologiei fiziologice, caută să explice moartea ca un efect inevitabil al deprinderii, care tocește sensibilitatea și duce treptat la moarte. Obișnuința este o funcție a vieții, dar ea duce la îmbătrînire și deci la moarte. „«Omul trăiește pentru moarte» — este, drept vorbind, expresia cea mai potrivită pentru raportul dintre viață și moarte ; el trăiește pentru moarte, fiindcă viața a devenit o obișnuință, iar deplina obișnuire, adică împlinirea vieții și saturația de viață este însăși moartea. Tocmai de aceea, orice moarte, care nu este o moarte din infirmitatea vîrstei, este o moarte violentă și nenaturală, căci este cu totul indiferent dacă cineva este omorît de un pumnal sau de holeră, sau de un medic neîndemînatic, și omul are dreptate să se îngrozească de o astfel de moarte" (J. Erdmann, *Psychologische Briefe*, ed. a VI-a, 1882, p. 203—204). În acest chip se explică tragicul bătrînilor și chiar tragicul vieții în genere — prin obișnuință omul se leagă tot mai strîns de viață, cum observa Renouvier, dar totodată se „satură" de ea, căci nu mai are putința de a înnoi excitațiile și de a le gusta. Demult s-a observat efectul contrastant al obișnuinței : de o parte intensifică, ascute, rafinează, de altă parte tocește, adoarme, este o tentație spre mecanizare fără viață, o preparație, un exercițiu al morții.

Reflexia filozofică asupra morții a continuat în cugetarea germană contemporană. Max Scheler a aplicat „intuiția de esență" sau *a priori* a fenomenologiei la domenii extraintelectuale abia întrevăzute de întemeietorul Școlii fenomenologice, de Husserl. În legătură cu problema nemuririi, Scheler și-a propus să cerceteze mai înainte ce este moartea și ce fel de certitudine avem despre ea. Cunoașterea morții proprii nu este o cunoștință empirică, cum este cunoașterea morții altuia. Chiar dacă n-am fi cunoscut moartea celorlalți, noi trăim vîrsta proprie, istoria *a priorică* a vieții personale. Trăirea vîrstei proprii este ceva *a priori*, ceva absolut, nu relativ, cum sînt criteriile obiective, naturale, ale vîrstei. Fiecare posedă vîrsta sa naturală, ca și moartea sa naturală, independent de condițiile speciale ale mediului (*Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 1933, p. 16). Ideea și esența morții sînt independente de orice experiență externă, sînt un *element constitutiv* nu numai al conștiinței noastre, ci și al oricărei conștiințe vitale ; sînt un factor al structurii vieții. Structura vieții are o direcție, care este consumarea de sine a vieții, o direcție ireversibilă și degradantă a timpului. Direcția interioară vieții este creșterea trecutului în paguba viitorului. Această direcție poate fi numită „trăirea direcției morții“ *(Erlebnis der Todesrichtung)*. Direcția este marcată de fenomenul „îmbătrînirii“. Fiecare specie și fiecare individ dintr-o specie are o limită de vîrstă, o moarte naturală, chiar și în condiții optime. Moartea nu este, prin ea însăși, accidentală. „Moartea este oarecum un act al însăși ființei vii“ (*ib.*, p. 19). Certitudinea intuitivă a morții necesare nu are nimic comun cu presentimentul morții apropiate, ci izvorăște din adîncuri mai mari și nu este însoțită de afecte. Tocmai pofta de a trăi, agățarea cu orice preț de viață măsoară scurtimea vieții și certitudinea că moartea este inevitabilă la o dată pe care o dorim cît mai îndepărtată. Ne agățăm de viață fiindcă avem intuiția *a priori* a mortalității ei. „Există un fenomen absolut al morții, care este legat de tot ce este viu“ (*ib.*, p. 32).

G. Simmel împărtășește aceeași convingere : chiar înainte de îmbătrînire, chiar în perioada de ascensiune vitală, viața se îndreaptă spre moarte. Contrariul vieții se dezvoltă chiar din viață ; viața produce și cuprinde în sine moartea (Simmel, *Lebensanschauung*, 1918, p. 101). Moartea este legată de la început și interior de viață. Se crede că omul nu moare, ci este omorît. Dar omorît nu poate fi decît cine are în sine mortalitatea. Moartea este o structură *a priori* a vieții ; ea are, ca orice structură *a priori*, o putere formativă. Viața primește pecetea morții tocmai atunci cînd fugim de moarte. Teama de moarte stă tot sub puterea formativă a morții (*ib.*, p. 110). Cît timp individul este absorbit în viața speciei, mortalitatea lui este ocrotită de persistența speciei. Dacă indivizii sînt identici, nemurirea speciei este nemurirea indivizilor. Moartea devine o problemă și o realitate fundamentală numai pentru o ființă individualizată, superioară. Individualitatea, unicul poartă pe frunte semnul morții, al precarității. La ființele excepționale ia naștere o mare tensiune între viață și moarte, tensiune neutralizată parțial de postulatul nemuririi. În fața amenințării morții, Goethe cere ca cea mai înaltă personalitate să beneficieze de nemurire într-un grad suprem. „Numai individualitatea poate muri în adevăr“ (*ib.* p. 137).

Martin Heidegger, în *Sein und Zeit*, § 47 — *Experiența posibilă a morții altuia și posibilitatea de a prinde o realitate umană totală* —, dezvoltă cu mijloace proprii, numite de alții „existențialiste“ — deși termenul de „existență“ îi aparține —, temele puse de Scheler și Simmel. Filozofia „existenței“ este, cum spuneam în altă parte [46], o filozofie a „neantului“, o meditație asupra morții, asupra finității existenței. Pentru un alt existențialist german, K. Jaspers, moartea este o „situație-limită“, în care se află prins omul în mod inexorabil. Moartea nu are duritatea pe care i-o atribuie cei ce o privesc din afară. Moartea este o posibilitate a realității umane, este un „existențial“ al omului, este interioară structurii umane. De aceea, nimeni nu poate asuma moartea altuia sau altul propria sa moarte. Omul nu este ceva care moare, ci o esență care își valorifică esența prin moarte, este o „existență spre moarte“. A muri este modul de a fi al existenței umane, este propria lui posibilitate. Posibilitatea proprie este „neantul“, care este interior existenței umane. Existența umană nu se teme de nimicire, de neantizare, fiindcă ea este existența spre moarte. De aceea, nu există o consolare dincolo de moarte ; moartea însăși este consolarea (vezi comentariul lui Adolf Sternberger, *Der verstandene Tod*, 1934). Concepția lui Heidegger reprezintă o dezvoltare consecventă a tezei imanenței — moartea este interioară vieții. Heidegger se ocupă numai de *Dasein* (realitatea umană), nu de viață în genere; deci el concede omului privilegiul „metafizic“, refuzat celorlalte existențe, de a avea existența înaintea esenței și de a cuprinde în existență înțelegerea de sine. Cine nu primește antropocentrismul lui Heidegger se crede îndreptățit să lărgească din nou orizontul cercetării, cum au făcut-o în parte Scheler și Simmel, dar mai ales biologia contemporană, care este totodată o *thanatologie,* o cunoaștere a condițiilor morții, și o *gerontologie,* o cunoaștere a fenomenelor de senescență, de asemenea inerente, ca și moartea, vieții. Heidegger descoperea moartea în structura existenței umane fiindcă această structură se definește prin *finitate,* prin limitare, constatare clasică în filozofie, însă nicidecum evidentă. S-a făcut încercarea de a deduce mortalitatea omului din condițiile biologice finite ale organismului uman. Aceasta este teza lui Louis Bourdeau (*Le problème de la mort,* 1893), care face trecerea de la concepții pur filozofice la concepții biologice. Ideea principală a lui Bourdeau este limitarea energiei vitale în orice specie și în orice individ. „Principiul de activitate care ne face să trăim este o cantitate restrînsă de energie care se sleiește prin însăși întrebuințarea ei“ (Bourdeau, *op. cit.,* p. 302). Nu este destul de dezvoltat în noi sentimentul ireparabilului în viață. Viața ascultă de „legea mortalității“. „Moartea este așa de intim unită vieții, încît nu le putem separa, îndepărtînd pe una și reținînd pe alta; trebuie să le primim împreună sau să pierdem totul separîndu-le“ (*ib.,* p. 309). Afirmarea că energia vitală a speciei și indivizilor este o cantitate limitată nu este prin sine însăși problematică. Ni se pare ușor de înțeles că o ființă finită, care are un început, trebuie să aibă și un sfîrșit. Rămîne totuși o nedumerire foarte serioasă : de ce o energie în cantitate limitată se sleiește, cînd atît timp ea a izbutit să se conserve, să treacă peste toate obstacolele, să înfrunte atîtea primejdii ? În această privință, biologia contemporană nu are un răspuns simplu, fiindcă pune accentul pe voința vieții de a se conserva.

Biologia modernă a oscilat dramatic între transcendența și imanența morții față de viață. Moartea este un fapt izbitor. Pămîntul este un cimitir în care viețile efemere se întorc la ciclurile proceselor fizicochimice, intră în vîltoarea moleculelor. Totuși, biologia își pune întrebarea ce pare surprinzătoare, dacă moartea este necesară, dacă așadar ea este interioară vieții. Biologia secolului al XIX-lea a dat prin Claude Bernard, o culme a fiziologiei, o definiție paradoxală a vieții, care implică prezența interioară a morții aproape ca la metafizicianul de astăzi Heidegger. „Viața este moartea, este distrugerea țesuturilor sau vom spune cu Buffon : viața este un minotaur care își devorează organismul“ (studiul *Définition de la vie,* 1875, publicat în volumul *La science expérimentale,* ed. a III-a, 1890, p. 198—199). Reamintim că în expunerea noastră am întîlnit, în opera principală a lui Cl. Bernard (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*), o definiție cu totul opusă : viața este creație. În adevăr, marele fiziolog admitea, alături de distrugerea sau consumarea organismului ca efect al funcționării lui, o construire sau creație a organismului în timpul „repausului“. Dar există un adevărat repaus în organism? Acesta nu încetează de a funcționa, fie și în ritm încetinit, și ca atare continuă să se distrugă. Dacă definim dar funcționarea organismului ca o distrugere, ca o dezasimilare, ca o moarte, asimilarea, construirea organismului, principala misiune a vieții, rămîne de neînțeles. Cum viața este funcționare, urmează să admitem că viața este o grabnică distrugere prin sine, este oxidare, consumare de sine. Paradoxul funcționării care distruge a determinat riposta energică a lui F. Le Dantec, care face din „asimilarea funcțională legea biologică generală" (*Théorie nouvelle de la vie,* ed. a III-a, 1904; *Eléments de philos. biologique,* 1907). Viața este sinteza substanței organice, o creație, cum admitea și Cl. Bernard. Este o copilărie a spune că ceva există numai pentru a se distruge și că însăși asimilarea nu este altceva decît un nou material ce urmează a fi nimicit. A afirma că viața se distruge datorită propriei sale activități înseamnă a afirma că zidarii, în timp ce construiesc o casă, în realitate o dărîmă, fiindcă, pînă la urmă, orice casă se dărîmă. Experiența ne arată că mușchiul ce funcționează nu slăbește, ci crește, cum se constată la sportivi, în timp ce un mușchi lăsat în repaus, în nefuncționare, se atrofiază, în loc de a crește, de a fi scena unei sinteze organice. Dacă Cl. Bernard explica „moartea", distrugerea organismului — și cineva ar riposta cu umor că dorește să „moară" oricît funcționînd —, dar nu poate explica „asimilarea", sinteza conservatoare și progresivă, Le Dantec poate explica cu succes viața, asimilarea, dar nu poate explica dezasimilarea, acea moarte în chiar mijlocul vieții. În tratatele de biologie ale lui F. Le Dantec, moartea este cercetată în treacăt, oarecum cu jenă. Se recunoaștere numai că îmbătrînirea și moartea sînt cauzate de acumularea de substanțe excremențiale, care nu pot fi eliminate.

A. Dastre a căutat o ieșire din acest impas al biologiei făcînd distincția dintre „asimilarea formativă de rezerve", care au menirea să fie consumate, dezasimilate, distruse, și „asimilarea formativă de protoplasmă". Încetarea formării de rezerve și distrugerea acestora duc la moartea aparentă sau la viața latentă; încetarea formării de protoplasmă duce la moartea reală. Ideea lui Cuvier, a unui „vîrtej vital", este greșită. Pflüger și Chaveau au restabilit adevărul: substanța vie se distruge puțin din cauza funcționării mașinii animale. „Metabolismul — distrugere și reînnoire — este în orice caz infinit mai mic decît presupune imaginea clasică a vîrtejului (turbionului) vital" (A. Dastre, *La vie et la mort,* 1909, p. 223). Numai o mică parte din alimentele introduse în organism este asimilată de substanța vie; cea mai mare parte este destinată să fie făcută rezervă sub forma de glicogen, grăsime, albumină, compuși care nu sînt însăși substanța vie, protoplasmă, ci produsele industriei acesteia. Soarta lor este de a fi cheltuite pentru a furniza energia necesară funcționării mașinii vitale, cum soarta cărbunelui este de a fi ars pentru ca să meargă mașina cu vapori. Putem primi ca un rezultat dovedit că „nu există decît o distrugere foarte restrînsă, o foarte slabă dezasimilare a materiei vii propriu-zise în cursul acestei funcționări vitale" (Dastre, *op. cit.*, p. 224). Wilh. Roux, care a relevat rolul „luptei" dintre părțile organismului, confirmă că funcționarea constantă este un excitant care produce o creștere și o întărire a părților supuse excitației funcționale. Funcționarea este un excitant pentru hrănire sau asimilare. Roux a dovedit faptul îndeosebi la funcționarea oaselor. Oasele posedă forma ce le-a fost impusă de presiunea cea mai mare a funcționării, care ascultă de aceleași legi arhitectonice constatate la rezistența materialelor. Părțile cele mai excitate funcțional acaparează pentru ele cea mai mare cantitate din materialul de construcție de care dispune organismul, însă totul se petrece în așa fel, încît nici o parte să nu depășească măsura normală în dauna celorlalte. În interiorul organismului se desfășoară o concurență neîncetată între părți pentru a folosi rezervele de hrană. Așa este, de exemplu, lupta între celulele seminale. Avantajul luptei dintre părțile organismului este că ajung să se dezvolte numai elementele sănătoase, ceea ce constituie o garanție pentru o generație puternică. Este un act de dreptate a recunoaște că fără accentuarea procesului de asimilare funcțională de către F. Le Dantec nu s-ar fi recunoscut prevalența asimilării și deci caracterul recesiv al distrugerii, al dezasimilării, al morții.

Destrămarea ideii eronate că „viața este moarte“, că funcționarea vieții înseamnă distrugere, și reabilitarea rolului constructiv „creator“ al vieții au găsit o justificare puternică într-un fapt nou care a fost numit impresionant ca „nemurirea potențială a vieții“. Evident, viața nu este sustrasă morții ; dimpotrivă, ea este foarte expusă distrugerii, morții. Numeroase sînt modalitățile de a muri. Biologul Franz Doflein (*Das Problem des Todes und der Unsterblichkeit bei Pflanzen und Tieren*, 1919) a încercat o clasificare mai amănunțită a cauzelor morții, deci a speciilor de moarte, pe care o primește și Paul Kammerer (*Tod und Unsterblichkeit*, 1923, p. 43 și urm.). Dacă facem abstracție de „moartea parțială“, adică de moartea unor părți din organism, și de „moartea aparentă“ (hibernarea, estivarea, închistarea, spori, semințe etc.), care este în realitate o „viață latentă“ și care permite o înviere (anabioză), Doflein distinge două mari categorii de morți. În prima grupăm *moartea subită*, care are două specii : a) moartea prin șoc, cum este moartea heringului, care scos din apă moare îndată, nu prin înăbușire ca alți pești care se zvîrcolesc ore întregi, sau moartea trîntorului prin smulgerea organelor genitale după actul fecundației ; b) moartea prin procreație (înmulțire), ca la unele insecte (efemerele, specii de păianjeni), volvox, care plesnește pentru a elibera germenii, agava, palmierul etc., care dau fructe numai o dată în viața lor și apoi mor. A doua mare grupă este moartea prin bătrînețe, cu subspecii : a) uzura din cauze mecanice și chimice (de exemplu, scleroza, dispariția unor țesuturi vitale) ; b) moartea prin metabolism, provocată de oprirea accesului de hrană din diferite cauze (lipsa de organe de prindere a hranei, lipsa de tub digestiv etc.). Adeseori moartea prin hrană este asociată cu procreația ; de exemplu, există pești care nu se mai pot hrăni după ce se maturează sexual, adică se reproduc o singură dată în viața lor și apoi mor. Putem reduce clasificarea de mai sus la două cauze principale de moarte : procreație și îmbătrînire (modificarea metabolismului). Din aceste două cauze, cea dintîi nu este de sine stătătoare, căci sună paradoxal ca suprema manifestare a vieții să fie echivalentă morții. Nu orice plantă sau animal moare după ce s-a reprodus. Moartea survine la un interval uneori mai lung, după încetarea capacității de procreație, nu îndată după procreație, ca la unele plante și animale (insecte, pești etc.). Încetarea vieții după procreație echivalează cu o sleire a vitalității, deci cu îmbătrînirea. Iată cauza unică a morții — secătuirea vitalității, dominarea dezasimilării față de asimilare. *Esențial este că nici o specie nu moare înainte de a se înmulți, de a-și asigura conservarea.*

Au fost biologi care au încercat să explice moartea ca o consecință a procreației. Procreația este o „acțiune mortală". Organismul moare nu *după* procreație, ceea ce ar acorda ușor orice biolog, ci *fiindcă* a procreat, *din cauza* fecundației, cum susține Charles Sedw. Minot (*Moderne Probleme der Biologie,* trad. din limba engleză, 1911). De asemenea, biologul german Alex. Goette (*Über den Ursprung des Todes,* 1883) consideră ca moarte prin procreație închistarea, sporii etc., care reprezintă numai o moarte aparentă, o viață latentă cu anabioză. Goette dă astfel o ripostă tezei lui Aug. Weismann, care este inițiatorul discuției încă vii asupra morții și nemuririi organice. Înainte de a cunoaște teza lui Weismann și transformările ei se impune o precizare. Moartea a fost strîns legată de individualitatea organismului. Există moarte, s-a spus, oricînd dispare individualitatea organică. Astfel, cînd celula se subdivide în două celule fiice și ea dispare ca atare se poate vorbi de moarte. Procreația celulară marchează ceasul sau clipa morții. Aceasta este părerea lui Goette, care vede aici totodată dovada că moartea este intim legată de înmulțire, aici asexuată. Weismann susținea că nu există moarte fără cadavru. În cazul diviziunii celulare dispare celula-mamă, dar protoplasma se conservă în celulele fiice. Pentru a defini moartea prin dispariția individualității ar trebui ca odată cu dispariția individului să se descompună protoplasma sa, să dispară toate proprietățile vitale. Acest fenomen se întîmplă la pluricelulare, la metazoare. Organismul, care a pierdut capacitatea de a se reproduce, moare, se descompune, se transformă în elemente anorganice printr-un proces complicat și prelungit, în care intervin și microorganisme. Aceasta este adevărata moarte a individualității. Vom cerceta mai tîrziu dacă nu există moarte autentică și la monocelulare. Începem acum povestirea unor cercetări și discuții cu peripeții și lovituri de teatru.

În 1882, biologul german Aug. Weismann, în comunicarea făcută la Congresul medicilor și naturaliștilor, tipărită sub titlul *Ueber die Dauer des Lebens,* pune clar problema originii morții, făcînd apel la principiul darwinist al selecției naturale prin lupta pentru existență. Dacă toate caracterele organismelor sînt dobîndite prin severul proces al selecției naturale, și moartea trebuie să fie tot un caracter dobîndit. Este util ca specia să se compună din indivizi sănătoși și puternici, nu din bătrîni și slăbiți ; este util, de asemenea, pentru specie ca aceștia să cedeze locul, după o durată ce variază după specii, indivizilor tineri cu o forță vitală intactă. Mai departe, este util ca părinții să rămînă în viață pentru a crește o progenitură suficient de numeroasă și capabilă de a susține cu succes lupta pentru existență. Așadar, după Weismann, moartea nu este un atribut primitiv al oricărei ființe vii, ci este o măsură economică, de precauție, utilă speciei, pentru a primeni substanța vie și a stimula apariția de noi variații. Individul moare natural, *după ce* a procreat, continuînd viața, dar nu *fiindcă* a procreat, ci fiindcă a pierdut din vitalitate, a „îmbătrînit". Fenomenul acesta a fost numit

„moartea naturală“, moarte produsă prin sleirea puterilor vitale. Moartea naturală a fost rareori observată ; cele mai multe ființe mor accidental, prin violență, sub acțiunea cauzelor externe. Dar nu moare întreg individul. Moare, e drept, partea cea mai mare a organismului individual, partea numită de Weismann *soma* (corp), în timp ce o mică parte din el continuă să trăiască, refăcînd organismul într-o formă întinerită ; această parte este constituită din „plasma germinativă“, din celulele germinative. Weismann distinge strict „plasma somatică“, supusă letalității, și „plasma germinativă“, care continuă din individ în individ, din rasă în rasă, din specie în specie, viața de la începuturile ei, îmbogățită cu toate achizițiile. Dispar „corpurile“ *(somata)*, care dețin și ocrotesc germenii, dar aceștia sînt *virtual* nemuritori, deși natura sacrifică un număr imens de germeni. Înainte de a merge mai departe, vom răspunde pe scurt la întrebarea : de ce celulele somatice mor ca urmare a „îmbătrînirii“, așadar de ce soma îmbătrînește ? Astfel, secretul morții devine secretul îmbătrînirii.

În explicarea îmbătrînirii, biologia a fost generoasă în ipoteze. Cea mai răspîndită teorie consideră drept cauză a îmbătrînirii intoxicarea organismului prin produsele de deșeuri, excremențiale, care nu pot fi eliminate normal. Moartea este deci o *autointoxicare*, cum constată mai ales Paul Kammerer, pe urmele lui Mecinikov, precum și alții. Toți aceștia consideră moartea ca o stare patologică, cum afirmase demult Cicero *(senectus ipse morbus)*, stare cu care se poate lupta pentru a prelungi viața pînă la limita ei normală. O altă teorie foarte răspîndită a fost formulată pe scurt de însuși Aug. Weismann și dezvoltată de Ch. Sedw. Minot și Richard Hertwig. Moartea se datorește încetării creșterii și diviziunii celulelor, dovadă de lipsă de vitalitate, iar încetarea creșterii și diviziunii este determinată de diferențierea celulelor, adică de individualizarea lor datorită pierderii posibilităților nedeterminate de la început. Moartea se datorează specializării celulelor în interesul asocierii lor într-un organism individualizat. Așadar, specializarea, progresul, perfecționarea organismului este plătită cu moartea. „Moartea, fiind consecința perfecționării ființei vii și a desfășurării progresive a evoluției din lumea organică, pare logic să nu o considerăm ca cel mai mare dintre rele“ (Sabatier, *Essai sur la mort et la vie*, p. 270—271). (Această concepție biologică a morții a fost transpusă pe plan speculativ de Simmel, Landsberg etc.). O a treia teorie importantă descoperă cauza morții în uzura organismului, fără o reconstrucție corespunzătoare, deci într-o gravă tulburare a metabolismului. O altă teorie explică moartea prin acțiunea secrețiilor interne ale diferitelor glande care comandă creșterea, cum sînt glanda tiroidă, glandele sexuale etc. „Nu știm pentru ce glandele tinerești, care împiedică bătrînețea de a se manifesta, degenerează la o anumită vîrstă și cedează locul altor glande care provoacă alterații senile“ (S. Metalnikov, *Immortalité et rajeunissement dans la biologie moderne*, 1924, p. 192). O concepție mai nouă descoperă ca principală cauză a bătrîneții floculația sau indurația protoplasmatică, adică precipitarea particulelor suspendate, aflate în continuă mișcare, și ca efect al fenomenului este împiedicat metabolismul. Teoria este datorată lui V. Ružička și se sprijină pe fenomenul numit *hysteresa* protoplasmei (*Pflügers Archiv für die ge-*

sammte Physiologie, 1922). O mențiune deosebită merită teoria care explică moartea prin decăderea sistemului nervos, îndeosebi a creierului (H. Ribbert, *Der Tod aus Altersschwäche,* 1908). Sînt animale (de exemplu, broasca) în stare să trăiască fără creier, dar nu fără creerul mic și măduva prelungită în care se află centrele vitale ale respirației și bătăii inimii. „Moartea creierului este adevărata moarte a tuturor animalelor superioare“ (Paul Weiss, *Aus den Werkstätten der Lebensforschung,* 1931, p. 180). O soluție sintetică, dar mai puțin precisă, oferă Metalnikov. „Astfel, cauza alterațiilor senile, după punctul nostru de vedere, este aceeași ca și a celorlalte fenomene regresive, cărora sînt supuse celulele unui organism multicelular atunci cînd ele se constituie într-o colonie și formează un nou corp, un nou individ de ordin superior. Aceste fenomene regresive decurg din organizarea socială ca o consecință necesară, legitimă și inevitabilă. Organismul liber unicelular nu poate să conserve independența sa și să fie în același timp membrul unei organizații sociale“ (*op. cit.,* p. 204—205). Nu sîntem obligați să ne pronunțăm pentru vreuna din aceste teorii care explică bătrînețea. De altminteri, deosebirile dintre ele nu sînt radicale ; ele pot fi reduse la două, care sînt și ele solidare. Moartea rezultă dintr-un aspect progresiv al vieții, din diferențierea, specializarea, individualizarea celulelor unui organism și deci și a organismului ca întreg, dar totodată și dintr-un aspect regresiv, din imposibilitatea de a menține indefinit această diferențiere, acest aspect progresiv, oricare ar fi fenomenul ce definește această imposibilitate relativă sau absolută. În această privință, un biolog materialist ca J. Rostand conchide : „În realitate ignorăm cu totul procesul intim de decădere organică“ (*La vie et ses problèmes,* 1940, p. 127).

Ne reamintim că biologia contemporană pune problema morții în mod precis numai la nivelul organismelor pluricelulare, nu și la nivelul organismelor unicelulare. Germenele, din care se formează imensa colonie de celule, care este organismul superior metazoar, este o celulă unică microscopică, a mia parte dintr-un milimetru. Cum celula germinativă este virtual nemuritoare, s-a admis că toate monocelularele se bucură de „nemurire potențială“. Aceasta este convingerea fundamentală a lui Weismann, și ea a fost, în sfîrșit, primită, după ce a trecut prin cele mai grele încercări. Primul atac serios a pornit de la biologul E. Maupas (*Recherches expérimentales sur la multiplication des infusoirs ciliés,* 1888). Infuzorii, după 100—300 de diviziuni, se multiplică tot mai lent și în cele din urmă divizarea încetează. Numeroasele celule generate dintr-una cad în stare de depresiune, decad și sfîrșesc prin a muri în masă. Dar în mijlocul acestei degenerări se constată că, ici și colo, două celule-indivizi se apropie, se lipesc și se contopesc durabil (copulație) sau, după ce s-au lipit, se despart, după ce au schimbat fragmente din nucleul lor (conjugație). Amîndouă felurile de contopire au drept efect întinerirea celulelor și reluarea diviziunii. De aceea, și celulele germinative (ovule, spermatozoizi) la pluricelulare mor dacă nu se unesc într-un germene, care începe să se dividă, oarecum întinerit. La aceleași rezultate ajunge ceva mai tîrziu G. M. Calkins în studiile publicate în „Journal of Experimental Zoology“ (I, 1904).

O semnificaţie deosebită au cercetările fiziologului Rich. Hertwig asupra partenogenezei infuzoriilor şi a stărilor de depresiune la protozoare, precum şi studiul său de sinteză *Über die Ursache des Todes*, 1908. Hertwig a constatat la parameci că individul, după un şir de diviziuni, cade într-o stare de depresiune şi încetează de a se mai hrăni. După cîtva timp îşi revine, dar în acest moment nucleul său, devenit prea mare, în starea de depresiune, elimină o parte din el. Deci o parte din infuzoriu trebuie să moară pentru ca restul să se refacă şi să continue a trăi. Esenţial în aceste rezultate este că şi la monocelulare apare moartea legată recesiv de viaţă, întrucît ea promovează viaţa, diviziunea celulară. Hertwig şi şcoala sa a explicat de ce se subdivide celula. Cheia explicativă stă în raportul dintre citoplasmă, corpul celulei, şi nucleul celulei. Există o anumită proporţie numerică între mărimea nucleului şi mărimea restului celulei, a citoplasmei. Prin alimentare, corpul celulei creşte, în timp ce nucleul păstrează mărimea iniţială. Se produce atunci o tensiune între nucleu şi protoplasmă, tensiune care determină diviziunea celulei. Abia cu puţin înainte de diviziune, nucleul creşte brusc, aproape se dublează, primind lichid din citoplasmă. În urma divizării celulei, se reconstituie proporţia normală dintre citoplasmă şi nucleu. Un alt biolog, Max Hartmann, a publicat un memoriu (*Die Naturwissenschaften*, 1921) prin care confirmă experimental teoria lui Hertwig. El n-a mai aşteptat diviziunea celulei, ci a tăiat o parte din corpul citoplasmei. Celula nu s-a mai divizat, fiindcă s-a refăcut proporţia, iar ameba a rămas în viaţă, fără manifestări de bătrîneţe. Ea creşte din nou şi din nou este operată în aceleaşi condiţii. S-a interpretat teoria lui Hertwig ca dovada experimentală a nemuririi amebelor. Dacă excludem ca exagerat termenul de nemurire şi mai ales dacă nu uităm că ameba a trebuit să moară într-o parte a ei, pentru ca restul să supravieţuiască, constatăm şi la monocelulare structura recesivă dintre viaţă şi moarte.

Acum intervine o lovitură de teatru. Încă din 1907, biologul italian Paulo Enriques, în articolul *Conjugazione e il defferenziamento sessuale dei infusori* („Archiv für Protistenkunde“, IX), apoi americanul L. L. Woodruf, în 1908, 1911, 1913, restabilesc „nemurirea“ monocelularelor constatată de Weismann. Woodruf a urmărit protista Paramecium (animalul-pantof) de la 1 mai 1907 pînă la 1 mai 1915, deci opt ani, în 5071 diviziuni. Se înţelege că aceasta a fost posibil numai printr-o importantă modificare a metodei de cultură. Pornind de la premisa că depresiunea monocelularei, oprirea diviziunii şi salvarea de moarte prin conjugarea ce întinereşte provin din vicierea mediului de trai, în urma creşterii cantităţii de deşeuri, de toxine, şi aşezînd celulele-fiice într-un nou mediu nutritiv, bine primenit, parameciul a continuat să se dividă fără semne de istovire, de senilitate, deşi ritmul de divizare uneori se încetinea. „Culturile externe“ ale lui Woodruf, verificate şi de Metalnikov (începînd din 1908, dar înregistrate în 1910), dovedesc două lucruri : a) în condiţii artificiale favorabile, viaţa se conservă ; b) pentru ca unele celule să se conserve indefinit, celelalte, celulele-mame, sînt distruse. În condiţii normale, toate monocelularele sînt condamnate să îmbătrînească şi să moară. De asemenea, însuşi Woodruf a observat la generaţiile sale de parameciu un ritm mai lent al reproducerii, cu toată identitatea de condiții optime. Woodruf și școala sa a mai observat la micile organisme unele modificări în nucleu, care au analogie cu procesul de conjugare. Marele nucleu se descompune și se resoarbe, iar micul nucleu se divide în mai multe părți. Numai din una din aceste părți se constituie întreg aparatul nuclear. Woodruf a numit *endomixie* acest proces reorganizator. Se ivește aici întrebarea : acest proces este echivalentul întineririi produsă de conjugare, este un fel de moarte parțială care face posibilă viața ?! Întrebarea nu poate primi un răspuns experimental. Putem izola infuzorii pentru a-i împiedica de a se conjuga, dar nu putem împiedica un proces interior oarecare.

Așadar, se pare că monocelularele au atributul unei „nemuriri potențiale“, pe care pluricelularele l-au pierdut. Dar dacă am putea înlătura toxinele, deșeurile, n-ar putea deveni și pluricelularele virtual nemuritoare ? Cammerer, Doflein și alții cred că o astfel de nemurire nu este imposibilă, teoreticește însă. O altă categorie de fenomene constată posibilitatea nu numai a celulelor, ci și a țesuturilor tinere de a fi cultivate și multiplicate în afara organismului, deși aceleași țesuturi ar fi murit odată cu organismul. Celule scoase din inima unui embrion de pui de găină continuă să se înmulțească în lichidul nutritiv peste douăzeci de ani, deși o găină trăiește normal în medie zece ani (C. Thessing, *op. cit.*, p. 162). „Cultura țesuturilor“ a fost realizată de Harrison (1907) și Burrows și Carrel (1910). Ea este extrem de grea și marchează o de-specializare a țesuturilor cultivate artificial, o întoarcere la faze mai primitive, mai nediferențiate ale celulelor ce constituie țesutul. Putem dar spune că în orice organism adult, chiar îmbătrînit, există o cantitate de elemente „nemuritoare“, care, izolate artificial, ar prolifera indefinit. De aceea, biologi entuziaști s-au crezut justificați de a vorbi de o nemurire potențială a întregii substanțe vii. „Vedem dar că întreaga lume vie este purtată de o ciudată capacitate de nemurire, fără de care viața de pe Pămînt nu s-ar fi conservat atîtea secole. Moartea este o grevare tardivă a vieții, cu care este plătită dezvoltarea superioară în lumea organismelor“ (Doflein, pasaj din Cammerer, *op. cit.*, p. 46). Ideea unei nemuriri constitutivă vieții este un sofism, dacă trebuie să admitem totodată necesitatea de fapt a morții. S-a vorbit de „o lege a conservării vieții“ (Fliess, Swoboda, K. C. Schneider), potrivit căreia suma energiei vitale de pe Pămînt rămîne aceeași. Tocmai această lege ne dezvăluie că viața apare și dispare, că pe Pămînt nu tot ce s-a născut s-a perpetuat. Nici nu este posibil. Dacă moartea n-ar suprima constant o parte din ființele vii, suprafața Pămîntului, devenită insuficientă, ar deveni arena sîngerîndă a luptei pentru supraviețuire. Toată activitatea ființelor vii ar fi îndreptată spre distrugere violentă. Se verifică din nou că moartea naturală este condiția esențială a nașterii și a progresului. Este nevoie ca ceea ce a fost odată să se reînnoiască necontenit (Aug. Sabatier, *op. cit.*, p. 273).

Faptele se pronunță răspicat, deși răspunsul lor este și nu poate fi decît ambiguu. Viața are în sine posibilitatea nemuririi, dar și posibilitatea morții. Cum spunea Aristotel : „posibil să fie“ are ca revers „posibil să nu fie“. Totuși, nu există simetrie între viață și moarte. Ele nu stau pe același plan. Între cele două posibilități, cea dintîi domină ; ea frînează pe a doua și o face recesivă. Putem acum valorifica și teza imanenței morții în viață. Știm că Aristotel considera orice schimbare de la posibil la actual, deci considera actualitatea ca preexistentă posibilității. Să preexiste moartea în viață, fiindcă viața duce la moarte, organismul viu la cadavru ? Pentru Aristotel, organismul viu este potențial cadavrul, dar aceasta nu înseamnă că moartea (cadavrul) nu este altceva decît organismul. „O greutate stă în considerația : de ce vinul nu este materia oțetului sau oțetul potențial, și de ce viul nu este un cadavru potențial ?“ (Aristotel, *Metafizica,* VIII, 5, 1044 b, 35). Esențial este că nu moartea domină viața, ci invers, viața domină moartea și își asigură prezența și persistența în toate colțurile pămîntului și subpămîntului, oricît ar fi ele de neprielnice. Răspîndirea vieții în univers este o chestiune care pasionează nu numai pe astronomi. Este foarte probabil că, din cauza convergenței a numeroase condiții postulate de prezența vieții, viața nu se bucură de o largă răspîndire în cosmos, afară numai dacă ea nu are forme cu totul diferite de forma dată pe Pămînt, forme încă necunoscute nouă. Repetăm că raritatea vieții nu face din ea un accident, ci îi lasă neatinsă originalitatea. Adăugăm că încă mai rară este prezența spiritului în chiar viața dată pe Pămînt, ceea ce știrbește încă mai puțin originalitatea principială a spiritului. Materia domină viața și spiritul, dar acestea își păstrează caracterul ireductibil în poziția lor recesivă. Mai mult, deși spiritul este încă mai recesiv față de materie, tocmai fiindcă este mai rar în univers, tradiția filozofică a înzestrat spiritul pur, desfăcut de viața materială, cu nemurire. Filozofia a adunat de la clasica operă a lui Platon, *Phaidon,* pînă astăzi atîtea argumente raționale în favoarea supraviețuirii spiritului — noi înșine înclinăm să primim ipotetic ideea nemuririi —, încît mai lipsește argumentelor pentru ca ele să fie convingătoare o singură dovadă, dovada hotărîtoare, experimentală, că spiritul mortului se mai află în rețeaua realității și că dă indicații asupra realității lui, așa cum face orice realitate, prin acțiunile sau efectele sale. Tot ce este real este activ și se manifestă prin efectele ce le produce sau le suferă.

Spiritismul, care pretinde că aduce dovada experimentală, n-a depășit faza ipotezelor vulnerabile și a experiențelor expuse bănuielii de fraudă. „Experiențele“ spiritiste conving numai pe acei care sînt dinainte convinși. Pe scurt, spiritismul izvorăște dintr-un act de credință, nu dintr-o cunoaștere experimentală. Biologul Jean Rostand, care a studiat fenomenele spiritiste peste douăzeci de ani și a asistat la mai mult de o sută cincizeci de ședințe, a ajuns la următoarea concluzie : „Trebuie să spun că n-am întîlnit în toate acestea decît impostură sau copilărie... În ciuda afirmațiilor zgomotoase ale metapsihiștilor, nu există astăzi *nici un singur fapt* corect stabilit în domeniul supranormalului, nici măcar în ce privește transmiterea gîndirii care este considerată de obicei ca un fenomen demonstrat și de întîmplare banală. Trebuie să știm, de asemenea, că, contrar celor crezute de unii semisavanți, știința n-a constatat *un singur fapt* care să fie de acord, cît de puțin, cu ipotezele metapsihiei“ (J. Rostand, *L'homme, introduction à l'étude de la biologie humaine,* ed. a XXV-a, p. 183, 187).

Totuși, omul este singura ființă care posedă structural orizontul nemuririi, fiindcă este singura ființă care posedă conștiința de sine, a persoanei sale. Acceptarea unui sfîrșit al vieții este bună pentru simplul animal și pentru impasibila plantă, dar nu pentru om. În om pulsează nu numai o prelungire infinită a „nemuririi virtuale“ din orice viață, ci o nemurire inerentă individualității, fiindcă individualitatea posedă „rațiune“, spirit, suflet. Filozofia a înțeles de timpuriu că nemurirea poate fi numai privilegiul spiritului; toate dovezile clasice ale nemuririi ocrotesc spiritul și ignorează corpul. Numai creștinismul speră într-o înviere a omului întreg, deci și a corpului, dar a unui corp el însuși „spiritualizat“, „glorificat“. În adevăr, creștinismul are aici de înfruntat mari greutăți. La ce vîrstă se fixează „omul“ nemuritor? La vîrsta morții? Atunci cei mai mulți nemuritori vor fi bătrîni, cu toate infirmitățile vîrstei, sau vor fi oameni de toate vîrstele, începînd cu o zi sau o clipă.

Speranța nemuririi aruncă ancora și într-un tărîm mai puțin trainic. Ființa, care nu poate concepe sfîrșitul ei, fiindcă acest sfîrșit radical contrazice existența sa prezentă, nu poate crede că va dispare *cu totul* din sînul realității. Chiar dacă refuzăm cu Cehov, ca nevrednică, speranța de a supraviețui în elementele materiale care persistă în circuitul pămîntesc sau cosmic, în această concepție pulsează o mare și reală putere de consolare, dacă, [în primul rînd], afirmăm în mod consecvent cu Empedocle că lumea este un întreg din care nimic nu dispare și la care nimic nu se adaugă și dacă, în al doilea rînd, ținem seama de teza că perfecția este legată recesiv de imperfecție. Nemurirea este polul recesiv al morții, căci, cum spunea Platon în *Phaidon,* există nu numai o trecere de la viață la moarte, ci și de la moarte la viață. Moartea are ca revers nemurirea în forme, ipostaze și trepte pe care nu le cunoaștem precis, dar a căror existență este o consecință a structurii recesiv polare a realității. Oricum, nici Empedocle nu credea că persistă în cosmos, ca factori eterni, tot ce s-a înfiripat și s-a perindat în viață. Sigur este numai că ceva din noi supraviețuiește. Chiar dacă individualitatea conștientă supraviețuiește, nu este exclus ca ea să uite tot trecutul ei, întocmai cum omul matur nu-și mai amintește de frageda-i copilărie și abia își amintește de cîte ceva din tinerețe. Un eu care ar supraviețui milioane sau miliarde de ani va uita tot ce a trăit în scurta viață pe Pămînt, va deveni un alt eu, sau, în caz contrar, va purta povara unei memorii monstruoase, strivitoare, chinuitoare, pe care abia ne-o putem imagina. Chiar dacă ar supraviețui miliarde de ani cu amintiri intacte, el se va simți în cele din urmă absorbit în ceva superior, cum credea Fechner, perspectivă de nemurire care nu precizează dacă acel „superior“ este universul spiritual sau universul material. Direct sau indirect, ajungem dar la nemurirea visată de Empedocle, de a ne integra în totalitatea din care nu există ieșire, indiferent de cum concepem această totalitate și integrarea în ea.

Poate mai există o perspectivă de nemurire, pe care anticii au îndrăgit-o și de care n-au rămas străini și unii gînditori moderni. Heraclit și, pe urmele lui, stoicii vorbeau de o „eternă revenire“ ciclică a lumilor, așa cum au fost odată. Un părinte al bisericii, Hippolytos, în *Philosophoumena sau împotriva tuturor ereziilor,* citează eterna revenire a lui Heraclit ca o dovadă prin analogie a credinței creștine în învierea corpurilor, exact așa cum au fost odată (vezi Diels, *Fragmente der Vorsokratiker,* vol. I). Origene, un mare gînditor al creștinismului, în luptă împotriva păgînului neoplatonic Celsus, scrie: „Spun stoicii că, după o anumită perioadă de timp, se întîmplă arderea lumii și că după aceea are loc o nouă orînduire a lumii, care cuprinde toate lucrurile neschimbate ale orînduirii dinainte" (Origenes, *Contra Celsum,* V, 20, vol. II). Plotin, fondatorul neoplatonismului, era de acord cu stoicii.

Printre moderni, revoluționarul A. Blanqui, închis în fortul Taureau, a scris un opuscul intitulat *L'éternité par les astres, hypothèse astronomique,* 1872, în care fundează speranța nemuririi pe ideea „eternei reveniri" în univers. „Universul întreg este compus din sisteme stelare. Pentru a le crea, natura nu are la dispoziția sa decît o sută de *corpuri simple.* Cu tot folosul imens pe care ea îl poate trage din aceste resurse și cu toată cifra incalculabilă de combinații ce ele îngăduie fecunditatea ei, rezultatul este cu necesitate un număr *finit.* Orice astru, oricare ar fi, există deci în număr infinit în timp și spațiu, așa cum se găsește în fiecare din clipele duratei sale, de la naștere pînă la moarte. Toate ființele răspîndite pe suprafața lui, mari sau mici, vii sau neînsuflețite, sînt părtașe la privilegiul acestei perenități. Pămîntul este unul din acești aștri. Orice ființă umană este deci eternă în fiecare din clipele existenței sale. Ceea ce scriu în acest moment, într-o carceră a fortului Taureau, l-am scris și-l voi scrie în vecii vecilor pe o masă, cu un condei, în haine, în împrejurări cu desăvîrșire la fel. Tot așa despre fiecare" (*op. cit.,* p. 73). Fr. Al. Lange, în a sa *Istorie a materialismului,* într-o notă la capitolul despre Lucrețiu, atrage atenția asupra teoriei moderne, atît de înrudită cu cea antică, formulată de Blanqui. Peste aproape zece ani mai tîrziu, în 1881, Fr. Nietzsche, în „ceasul amiezii" spirituale, are revelația aceleiași idei și se hotărăște să închine zece ani din viața sa pentru a demonstra ideea „eternei reveniri" pe baza teoriei atomice. Merită să consemnăm că, în același an, Gustave Le Bon exprimă, e drept, în treacăt, dar explicit, concepția revenirii perpetue în opera *L'homme et les sociétés,* vol. II, 1881 (p. 420). Și Spencer se apropie de „eterna revenire" în teoria că evoluția și disoluția se repetă la infinit, iar J. M. Guyau nu este străin de ea în *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.* Principial, ideea este admisă și de gînditorul italian Giuseppe Rensi, care vede în ea dovada că în Tot nu există „nimic nou" (Rensi, *Raffigurazioni,* 1934, articolul *L'étèrno ritórno*). De reținut îndeosebi este contribuția, în 1927, a filozofului-fizician Abel Rey, care încearcă să realizeze visul lui Nietzsche de a deduce „eterna revenire" a lucrurilor din principiile termodinamicii și cineticii moderne. El deosebește strict realitatea materială și realitatea spirituală în ceea ce privește posibilitatea repetării. Realitatea materială ascultă de ideea „eternei reveniri", în timp ce realitatea spirituală ascultă de ideea progresului (influență bergsoniană). „Iată pentru ce, după părerea noastră, orice cunoaștere a materiei, a obiectului, orice fizică tinde să se ordoneze după legea eternei reveniri" (Abel Rey, *Le retour éternel et la philosophie de la physique,* 1927, p. 315). Totuși, și viața interioară tinde spre o formă spirituală analoagă „eternei reveniri", spre o eternitate *(sub specie aeternitatis).* „Legea eternei reveniri a obiectului este atunci viziunea exterioară a intuiției interioare a eternității noastre : *sentimus, experimurque nos aeternos esse* (Spinoza, *Ethica,* V, prop XXIII, scolie)“ (*op. cit.*, p. 316).

Este posibil ca concepția „eternei reveniri“ să fie singura perspectivă științifică a nemuririi, cu toate că nu oricine este cuprins, în fața acestei posibilități, de entuziasmul lui Blanqui și Nietzsche. Slăbiciunile ei sînt vădite : a) Viețile succesive nu sînt legate unele de altele prin amintire, ca și cum la trecerea de la o viață la alta s-ar fi băut din apele Lethei. Eu devin din nou ce am fost fără să știu că am fost. b) Este „eterna revenire“ atît de atrăgătoare ? Să retrăiești veșnic *aceeași* viață *fără variație ?* Ce vis urît ! Dar poate lipsa memoriei, de care vorbeam înainte, ne ajută să îndurăm dezgustul sau oboseala repetiției. c) Principala obiecție o ridică structura recesivă a lumii. Repetiția presupune diferența, care este fundamentală. O lume care se repetă aidoma, în toate privințele, nu mai este o altă lume, ci aceste lumi sînt identice, sînt una și aceeași lume, fără întrerupere, fapt respins de experiența elementară a nașterii și morții. Dacă lumile se deosebesc numeric, care este principiul multiplicării ? Oricare ar fi, timpul sau nuanțe de conținut, dispare „eterna revenire“ a *aceluiași.*

Este nemurirea totdeauna sincer *dorită* de noi ? Omul modern dorește poate o nemurire personală, dar nu mai crede sincer în ea. Feuerbach bănuiește că există dorințe care se mulțumesc să rămînă dorințe, dar nu vor să fie împlinite poate de teama de a nu se transforma într-o decepție. Dorința nemuririi este o astfel de dorință care vrea să rămînă numai dorință, de teama unei *eterne dezamăgiri.* Disproporția dintre dorință și realizare, menținerea dîrză a dorinței și îndoiala că poate fi realizată este un motiv adînc al nihilismului modern, care cunoaște și alte forme asemănătoare. Așa sînt dorința progresului și îndoiala față de valoarea și efectele lui, dorința idealistă de a reduce realitatea la simple reprezentări și totodată aspirația după realitatea în sine, absolută. Nu este valabilă constatarea și pentru orice religie ? O dorim, însă nu pînă la capăt, consecvent. Cum spunea Renan : dacă cineva neagă credința, sînt gata să o apăr ; dacă o afirmă, altfel decît în versuri frumoase, sînt cuprins de îndoială (*Discours et conférences*, p. 78). Nihilismul contemporan are și o altă ipostază, mult mai răspîndită decît se crede : dorim adevărul, dar dacă l-am găsi, sau ni l-ar da cineva, nu l-am primi, fiindcă în realitate nu-l dorim. Repetăm dar întrebarea : este nemurirea totdeauna *sincer* dorită ? Nu stă ațipită în noi presimțirea că viața eternă, infinită, este adevărata moarte, fiindcă este nedeterminare, infinitate, în timp ce viața vremelnică este reală, fiindcă este totdeauna determinare ?

Dintre vîrstele omului, bătrînețea are uneori nostalgia, dacă nu chiar dorința neantului. Concepția, pe care și-o făurește cineva în preajma mormîntului, este concepția definitivă, rezumatul unei experiențe de o viață. „Imaginea ce își face despre viață omul care este pe punctul de a o părăsi este încercarea hotărîtoare a filozofiei vieții“ (Felix Adler, *La conduite de la vie,* 1928, p. 311). Autorul, un profesor american de morală, concentrează concepția sfîrșitului său de viață, filozofia ultimelor sale clipe de viață în exclamația optimistă : „Binecuvîntez universul !“. Nu toți pot rezuma lecția vieții în aceste cuvinte care sună convențional ; unii ajung la concluzia că o viață, care se încoronează cu decăderea bătrîneții, este o sinistră farsă, o promisiune mincinoasă. Originea acestor aprecieri contradictorii stă în chiar structura contradictorie, ambivalentă a bătrîneții : este senină, mulțumită, fiindcă are înapoi o viață întreagă ; și este frămîntată de regrete și remușcări că n-a trăit așa cum ar fi putut să trăiască. Are deci dreptate Vauvenargues că cel puțin uneori „conștiința muribunzilor calomniază viața lor".

Concepția noastră finală, fundată pe principiul dualității recesive, este afirmarea optimistă a unei existențe care simte înapoia ei, ca o umbră, neantul ; oricît s-ar prelungi o viață, vine și clipa cînd gestul solemn al morții prăvălește viața în nimic, din însuși îndemnul vieții individuale care a ajuns la saturație, nu însă al vieții în genere care virtual este eternă, infinită, absolută. Într-un fel sau altul, conștiința omului se împacă cu moartea, fiindcă ultimul cuvînt îl are viața, existența ca atare, nu moartea, neantul. Să nu uităm că fiecare este o verigă a vieții și că cel care a trăit odată trăiește veșnic în însuși principiul trăirii, în Viață. Dacă însă nu numai viața, ci realitatea ca atare are ca element fundamental individualul, cu necesitate ceea ce în noi este individual, în forma cea mai simplă și indivizibilă, va exista în orice timp. De aceea, Platon, în mitul „Er din Pamfilia" (*Statul*, X, 616 b etc.), Spinoza (*Etica)*, Schopenhauer (*Lumea ca voință și reprezentare*, vol. II, cap. 41) au admis esențe individuale indestructibile. Ipoteza — căci este și rămîne o ipoteză — se întemeiază pe structura lumii — individualul este cheia lumii. Știm sigur că ceva din individualitatea noastră nu va pieri, fiindcă individualitatea este substratul Vieții, dar nu știm sigur ce anume. Viața nu este niciodată anonimă ; ea poartă un nume individual și jonglează cu timpul și eternitatea. Orice viață individuală este o oglindă a vieții în genere, este întreaga lume a vieții. Nemurirea nu poate fi cucerită, dacă nu ne aparține de drept, ca o latură a oricărei individualități. Nemurirea care ne aparține prin dreptul realității nu este aceeași cu nemurirea pe care o visăm noi, fără adîncime și fără coerență. Să lăsăm realității și legilor ei să hotărască felul de nemurire care ne aparține de la natură. Un naturalist englez, Barbellion, cardiac prin ereditate, obsedat de ideea morții, răpit vieții din tinerețe, găsește mîngîiere, în fața acestei înfrîngeri și umilințe care este moartea, în considerații pe care un Cehov le respingea ca neîndestulătoare. „Onoarea de a face parte din univers, dintr-un univers atît de vast, dintr-un sistem atît de măreț, mi-e de ajuns. Moartea însăși nu mă poate despuia de această onoare, căci nimic nu poate schimba faptul că *am trăit*, că *am fost eu*, chiar pentru un timp foarte limitat. Dacă eu mor, materia care compune corpul meu este indestructibilă și eternă ; așa încît, orice s-ar întîmpla cu «sufletul» meu, țărîna mea își va urma destinul ei, fiecare din atomii mei jucînd rolul său propriu ; voi rămîne deci interesat în Afacere... Moartea nu poate nimic altceva decît să mă ucidă" (W. N. P. Barbellion, *Journal d'un homme déçu*, 1930, p. 110). Nimicul își exercită puterea sa numai dacă moartea înlocuiește ceva cu altceva, o existență prin altă existență. Nu există trecere de la ceva la un nimic absolut. Orizontul nemuririi este vast ; el adăpostește numeroase ipoteze. Am dori poate ca acel orizont să fie mai îngust, dar mai sigur. N-am găsit decît o certitudine : *ceva* din noi este nepieritor. Hans Driesch a ținut să perinde dinaintea gîndirii noastre ipotezele principale. „Eul personal poate să rămînă personal după moarte, în timp sau dincolo de timp; sau poate să se cufunde într-un eu suprapersonal prin stingerea oricărui eu personal, inclusiv a memoriei; sau poate să se cufunde în acel supraeu și totuși să păstreze personalitatea sa într-un chip necunoscut. Poate să existe și o renaștere, sau poate să nu existe. Poate să existe o a doua moarte după cea dintîi, empirică, sau poate să nu existe. Și pot să existe multe, multe alte lucruri, sau pot să nu existe. Ceea ce există nu putem spune pînă ce noi înșine vom avea «experiența», adică pînă ce vom muri" (H. Driesch, *Grundprobleme der Psychologie. Ihre Krisis in der Gegenwart*, 1926, p. 232—233). Să așteptăm „experiența" morții, ne îndeamnă Driesch. Dar dacă moartea se definește prin înlăturarea oricărei posibilități de „experiență"? Avem totuși un corectiv al acestei întrebări încărcată de îndoieli: *ipotezele* nemuririi sînt un component necesar al marii experiențe a vieții. Nu ne mai mirăm că oamenii au avut, au și poate vor continua să aibă cele mai opuse atitudini față de moarte și că, chiar unul și același om, după împrejurări și vîrste, consideră moartea aci drept o dușmană crudă care ne răpește bunul cel mai de preț și poate unic, viața, aci o prietenă intim legată de viață, care dă vieții suprema consacrare și transfigurare tocmai fiindcă îi pune capăt. Poate că o conștiință umană nu va putea niciodată să opteze definitiv și total pentru una din cele două atitudini posibile față de moarte. O a treia atitudine, aceea a indiferenței, este o mască, rareori consecventă, a celei de a doua, a morții prietenă și aliată de nedespărțit a vieții. Împăcarea cu ideea morții nu este indiferență, ci rezultatul pururea nestabil al unei lupte cu un dușman nevăzut și totuși pururea prezent — cu limitarea. „Moartea nu este decît termenul unei vieți limitate, și omul are destule limite pentru a o accepta și pe aceasta. Nu ne plîngem de starea noastră, de dimensiunile noastre în spațiu. De ce ne-am plînge de dimensiunile noastre în timp?" (A. Darbon, *Études spinozistes*, 1946, p. 165).

38. ANIMAL-OM

Dualismul animal-om este pe cît de vechi, pe atît de echivoc. Trebuie să înlăturăm întîi echivocul care se ascunde în prevalența animalității, deci în însăși formularea dualismului. Cum — se va întreba cineva — domină în om animalul? Nu prejudiciază dualismul însuși soluționarea sa? O spunem fără ezitare: dualismul nostru nu are nici o legătură nemijlocită cu problema — ce rol revendică în formarea omului, în „hominizare", pe de o parte, natura, instinctul (animalitatea), pe de altă parte, omul însuși, individ și mai ales colectivitatea? Chiar dacă am admite, de exemplu cu Helvetius, atotputernicia educației, a dinamismului social asupra unei naturi care este comună și indiferentă, deci receptivă, supremația animalității rămîne neatinsă. Pentru ca individul și societatea să fie atotputernice în acțiunea educativă, omul trebuie să fie un animal puternic, privilegiat prin capacitatea sa de rezistență față de propria sa operă de cultură, de civilizație, atît de periculoasă pentru latura sa biologică. Însuși Helvetius recunoaște că sensibilitatea, memoria, capacitatea de a avea idei mai numeroase decît la celelalte animale presupun la om o „anumită organizare externă“ (*De l'esprit,* I. *Les différences entre l'homme et l'animal*). Biologia contemporană confirmă strălucit această teză. „Astăzi omul ne apare o ființă biologică privilegiată. Rubner a arătat că omul poate cheltui în viața sa, pe unitate de greutate, de patru ori mai multă energie decît oricare alt mamifer. Faptul că, în mod normal, o inimă de om nu încetează decît după patru miliarde de pulsații este suficient de altfel pentru a arăta că organismul uman rezistă mult mai bine decît acela al tuturor ființelor cu care este îngăduit a-l compara“ (*Encyclopédie française,* vol. IV, p. 4° 70—11). Inima oricărui alt mamifer nu trece de un miliard de pulsații. Este esențial ca animalitatea din om să aibă un fond comun omogen, pentru ca diferențele dintre oameni să nu fie fundamentale și radicale și mai ales pentru ca acel fond biologic să fie plastic. Vom vedea că animalitatea omului a făcut posibilă „hominizarea“ tocmai prin aceste două caractere : animalitatea este omogenă și plastică. Aristotel constatase, de asemneea, că „omul este cel mai natural dintre animale“ (*Despre mersul animalelor,* 4, 706 a 18).

Vechimea dualismului stă în persistența acestei întrebări : ce este omul, care este „locul“ sau „poziția“ lui în univers, putem înțelege straniul destin ce i-a fost hărăzit ? Întrebarea a stăruit obsedant datorită voinței omului de a se cunoaște pe sine, însușire caracteristică, unică a omului, de care ne vom ocupa mai pe larg la locul cuvenit. Goethe repeta reflexia lui Pope în celebrul său studiu asupra omului : „adevăratul studiu al omului este omul“, dicton care a găsit răsunet pînă astăzi la spirite de structură foarte deosebită. Sofocle, în *Antigona* (vers 322), exclama : „Între atîtea minuni, cea mai mare minune este omul“. Pascal, ținînd seama de natura complexă a omului („nici înger, nici animal“), exprimă același gînd. „Omul este pentru el însuși cel mai prestigios obiect al naturii, căci el nu poate concepe ce este corpul, și încă mai puțin ce este spiritul, și mai puțin ca orice alt lucru, cum un corp poate fi unit cu un spirit“ (*Pensées,* ed. Brunschvicg, Classiques Garnier, p. 86). În vremea noastră, un medic cu ambiții de filozof și reformator social, Alexis Carrel, a avut succes cu o operă intitulată *Omul, acest necunoscut.* În adevăr, omului i-a plăcut să se creadă mai mult decît este și să se considere o ființă necunoscută și misterioasă.

Nu există filozofie care să nu încerce un răspuns, să nu elaboreze o interpretare cu privire la natura omului și la locul ce el îl ocupă în ierarhia cosmică, datorită naturii sale duble, dizarmonice, și mai ales datorită proprietății sale de a fi conștient de sine și de lume. Nu avem intenția să schițăm măcar o istorie a disciplinei care în zilele noastre s-a numit „antropologie filozofică“. Bern. Groethuysen, emul al lui W. Dilthey, a dat în *Handbuch der Philosophie* (trei fascicule) o pătrunzătoare expunere istorică, de la Platon pînă la Erasm și Montaigne, deci pînă la „omul umanismului“. Ni se înfățișează astfel un ciclu cultural. În adevăr, „umanismul“ greco-roman așază în centrul vieții formarea și educarea omului, „paideia“ (vezi Werner Jäger, *Die Paideia. Die Formung des griechischen Menschen,* ed. a II-a, 1936). De aceea, „umanismul“, care inițiază epoca modernă, a triumfului omului pe Pămînt, are ca motiv de bază superioritatea, demnitatea, existența omului, pe care evul mediu, punînd toată greutatea pe degradarea omului prin păcat, îl făcea să îngenunche. Oscilația între autoumilire și autoelogiere o vom întîlni în cultura omului pînă în zilele noastre. G. Gentile, în studiul *Il concetto dell'uomo nel Rinascimento,* a înșirat numeroase lucrări care exaltă „prestanța“ omului în lume (G. Gentile, *Il pensièro italiàno del Rinascimènto,* ed. a III-a, 1940).

Dintre toate operele Renașterii închinate omului nici una nu strălucește pînă astăzi prin conținutul ei profetic ca lucrarea *Despre demnitatea omului* a lui Pico della Mirandola, care a scris-o cînd avea 25 de ani, ca introducere la celebrele sale *Nouă sute teze,* disputate de el cu încredere în sine — lucrare tipărită după moartea prematură a genialului gînditor. Pico pornește de la mitul creației divine. După ce a creat lumea, Dumnezeu s-a gîndit să creeze o ființă care să înțeleagă și să admire măreția și frumusețea operei sale. Această ultimă ființă privilegiată a fost omul. Cum toate celelalte ființe au fost create, potrivit concepției scolastice, după modele eterne, n-a mai rămas nici un model pentru noua ființă și nici un loc propriu ca sediu fix al acestei ființe tîrziu venite, dar cu un înalt destin. Atunci Dumnezeu a hotărît că noua ființă, neputînd primi nimic propriu, numai al ei, va avea *în comun* tot ceea ce aveau *separat* celelalte ființe. De aceea, în timp ce toate ființele, de la înger pînă la vierme, au o natură proprie cu legi prescrise și nu pot îmbrăca o altă natură, omul nu este îngrădit de nici o natură sau mod de a fi, adică poate să fie orice, poate să se modeleze după prototipul ce i se pare mai bun. „Tatăl a sădit în om, de la naștere, orice fel de germene de viață“. El va fi plantă, animal, ființă rațională și ființă cerească, înger și fiul lui Dumnezeu. Omul poate fi totul, fiindcă se poate plăsmui pe sine în orice chip ; de aceea, el este superior îngerului care nu poate fi decît înger, în timp ce el poate fi bestie sau un dumnezeu. Pico numește pe om „creatură de natură variată, multiformă și nestatornică“, creatură „cameleonică“ (A. Tilgher, *Moralità,* 1938, p. 188 și urm.). Acest autor italian revendică pentru concepția lui Pico o actualitate pe care nu o poate monopoliza idealismul „autocreator“ al lui Gentile. Pico a surprins caracteristica omului, confirmată de biologia contemporană, ca și de istoriografia de astăzi — omul este o natură în formare sau, cum spune Tilgher, „omul, ființa fără natură“, problematică, ambiguă, asistematică, o problemă cu „n“ soluții (A. Tilgher, *Filosofia dèlle Morali,* 1937, p. 5—14). Opinia aceasta este răspîndită la gînditori de cele mai diverse specialități. Astfel, Fred. K. Schumann, teolog protestant și istoric, consideră „omul nedeterminat, o formă care se realizează în înțelegerea de sine“ și care „nu se cunoaște pe sine în formă intuitivă, ca ceva deplin determinat“. „Omul este forma care se prinde pe sine, care se cunoaște pe sine, dar niciodată ca determinată în sine“ (F. K. Schumann, *Gestalt und Geschichte,* 1941, p. 19, 21). Diogene Laertiu atribuia lui Pitagora afirmația că „oamenii sînt totdeauna neliniștiți și se schimbă mereu“ (*Viețile și doctrinele filozofilor,* cartea a VIII-a, 32). Cele ce vor urma vor aduce o întregire esențială constatării, astăzi curentă, că omul este ființa „fără natură“ fixată. Omul nu este fixat, fiindcă se plăsmuiește singur, fiindcă este *autoplastic*. Cea mai grea, cea mai delicată și cea mai grandioasă operă a omului este omul însuși. Omul răspunde de natura sa „fără natură“.

Noua biologie transformistă sau darwinistă a revoluționat problema naturii omenești și a impus o revizuire a datelor pe care se întemeia concepția tradițională idealist-teologică, pe care o vom cunoaște îndată, referitoare la natura și poziția sau locul omului în lume. Totuși, putem spune că doctrina „naturalistă“ a esenței umane — dacă facem abstracție de nuanțări — este principial de acord cu doctrina tradițională, teologică, asupra a două puncte : a) omul a apărut pe Pămînt după celelalte ființe ; b) omul nu este o ființă ca celelalte, ci o ființă „unică“, ireductibilă și, în cele din urmă, superioară celorlalte. În adevăr, biologia structurată darwinist menține ideea că omul are caracteristici unice și chiar că între el și celelalte animale (inclusiv plante) există o prăpastie. Mărturisesc în acest sens două opere mai vechi, de o valoare inegală, dar amîndouă inspirate de darwinism, de ideea selecției naturale, opere semnate de Thomas H. Huxley și Alfred Russel Wallace. Opera lui Huxley, tradusă în limba franceză în 1868 cu titlul *De la place de l'homme dans la nature*, a avut un mare răsunet și a fost considerată de teologi ca o desăvîrșită „naturalizare“ a omului ; omul este un animal printre celelalte, un simplu produs al naturii. Această interpretare unilateral naturalistă este falsă. Este drept că din punct de vedere anatomic între „uistiti și cimpanzeu există deosebiri mult mai mari decît acelea dintre cimpanzeu și om ; așa încît, dacă anumite cauze naturale au putut face să evolueze același tip de origine, aici în uistiti, dincolo în cimpanzeu, aceleași cauze au fost suficiente pentru ca să facă pe om să evolueze din aceeași origine“ (*op. cit.*, p. VII—VIII).

Totuși, Huxley găsește că între om și cimpanzeu există o prăpastie, nu în sensul că ea nu poate fi trecută, ci numai că noi nu cunoaștem cărarea pe care viața a străbătut-o de la cimpanzeu la om. „Dar acum distanța între cei doi este întru totul aceea a unui abis și, în ce mă privește, prefer să recunosc acest fapt, ca și ignoranța în care mă aflu în ceea ce privește cărarea străbătută... A nega existența acestui abis ar fi tot atît de blamabil, pe cît de absurd ; dar nu este mai puțin blamabil, nici mai puțin absurd de a exagera întinderea lui și, oprindu-ne la admiterea acestui fapt, de a refuza să căutăm dacă ea este imensă sau este mică“ (*ib.*, p. 239—240). Traducătorul francez exprimă în note via sa nemulțumire din cauza expresiilor de „abis“, „hiatus“ etc. Celălalt biolog, A. R. Wallace, în *La place de l'homme dans l'univers* (1907), cade în păcatul, explicabil prin tendințele sale reacționare, de a exagera unicitatea omului. El nu ține să înșire caracterele ireductibile ale omului, ci crede că acestea urmează de la sine, dacă dovedește poziția unică a Pămîntului în univers, ajungînd la următoarele concluzii : a) nici o altă planetă din sistemul solar, în afară de Pămînt, nu este locuită și nu poate fi locuită ; b) nici un alt Soare nu posedă planete care ar putea fi locuite ; c) Soarele nostru are în univers o poziție aproape centrală. Concluzia lui Wallace, măsurată la nivelul unui univers infinit, sună foarte ipotetic și tendențios : „În tot vastul univers material care ne înconjoară numai aici, pe acest Pămînt, există omul, punct culminant al vieții organice conștiente“ (*op. cit.*, p. 290). Omul conștient este produsul suprem și unic în infinitatea universului.

Problema „poziției omului în univers“ a fost luată în cercetare de unii filozofi contemporani din dorința de a cerceta într-o „antropologie filozofică“ omul integral, omul sub toate aspectele, într-o viziune unitară, spre deosebire de cercetările speciale care îmbucătățesc existența umană : antropologia pur biologică, psihologia, sociologia, istoria. Noua „antropologie filozofică“ are mari ambiții ; ea pretinde să fie „știința fundamentală“, principiul oricărei cercetări speciale a naturii sau esenței umane și chiar problema filozofică centrală a timpului nostru. Justificarea acestei noi perspective este problematizarea naturii umane, fiindcă teoria tradițională, teologică, nu mai domină gîndirea, iar noua teorie naturalistă, abia înfiripată, începe a se destrăma și din cauza nenumăratelor pericole ce amenință pe om într-o epocă agonică, apocaliptică, „falimentară“. Aceasta este opinia formulată explicit de fenomenologul Max Scheler, în *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), ca și în unele studii și articole. Aceeași opinie a îmbrățișat cu pasiunea profetului neoortodoxul N. Berdeaev, în *Le destin de l'homme* (1934), cum și în mai toate lucrările sale mai mari sau mai mici. Este un act de dreptate recunoașterea că cel dintîi filozof mai nou, care a considerat într-o perspectivă mai largă locul omului în univers, a fost Bergson, încă din 1907. Față de Scheler sau mai ales Berdeaev, Bergson, ca și discipolul său Ed. Le Roy, fac figură de „naturaliști“, fiindcă situează pe om în evoluția vieții pe Pămînt fără a-i atribui un element „supranatural“, „pur spiritual“. Plantă, animal, om sînt realități ireductibile, eterogene, dar în continuitate progresivă — una se reazemă pe cealaltă. „Animalul se sprijină pe plantă, omul călărește pe animalitate, iar umanitatea întreagă, în spațiu și în timp, este o imensă armată care galopează alături de fiecare din noi, înaintea și înapoia noastră, într-o șarjă antrenantă, în stare să răstoarne toate rezistențele și de a trece peste multe obstacole, poate chiar peste moarte“ (Bergson, *L'évolution créatrice*, ed. a V-a, 1909, p. 294). Nu uităm că Bergson, în ultima sa lucrare, scrisă în alt climat filozofic, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), profetizează, ca și Le Roy, un om nou, un supraom, *homo spiritualis*, omul mistic care se unește intuitiv cu „elanul vital“, cu *principiul creator* al universului, dar un om mistic deosebit de misticii trecutului, fiindcă el nu se rupe de univers, pentru a se refugia într-o transcendență pură, ci adaugă universului ceea ce acesta nu avea înainte — unirea misticismului și a tehnicii materiale. Omul viitorului, supraomul, va fi un colaborator al lui Dumnezeu, un creator în lumea de aici. Bergsonismul promovează un tip de om pe care l-au visat și alți filozofi înainte și după el — omul asociat la creația divină. Teoria omului-colaborator la creația lui Dumnezeu se întîlnește la Pico, apoi printre cei noi la Ed. von Hartmann, W. James, Max Scheler, Nicolai Hartmann, N. Berdeaev. Ideea de om, asociat la creația divină, este o interpretare teologică modernistă a caracterului uman autoplastic și heteroplastic (cosmoplastic). După acest ocol care părea că ne depărtează de dualismul animal-om, revenim la el și reluăm firul.

Am subliniat de la început caracterul echivoc al acestui dualism. În loc de animal, uneori se opune omului un alt termen — natura. Natura este un cuvînt scump, dar din nefericire este și el un focar de echivocuri. Nu avem decît să înșirăm principalele accepții ale termenului.

1) Natura este felul de a fi al unui lucru sau ființe, este esența, fel care etimologic ne arată că el a luat naștere, că derivă din ceva. Vechiul și obișnuitul titlu al operelor filozofice antice *Despre natura lucrurilor* are sensul *Despre nașterea lucrurilor*. Un subînțeles al primei accepții identifică natura cu întreaga realitate, cu universul. Totuși, pînă astăzi a rămas obiceiul de a identifica natura cu un anumit strat al universului, cu stratul sensibil, material, fizic, căruia i se opune stratul metafizic, dacă nu chiar supranatural. Astfel s-a ajuns la opoziția dintre natură și om. Se concede cel mult că omul este *în* natură, dar nu este numai *natură*. Natura nu cuprinde *tot* omul, ci tocmai ceea ce în om este omenesc, spiritualitatea sa scapă naturii (Vinzenz Rüfner, *Die Natur und der Mensch in ihr*, 1934). Omul este *în* natură, natura este *în* om, dar omul însuși nu este natură. Acest loc comun al spiritualismului va fi reluat în cercetare. El este motivul central al operei lui Werner Sombart — *Vom Menschen*.

2) În legătură cu sensul dinainte, un alt sens al naturii confundă natura cu rațiunea și cu dominarea pasiunilor. Glasul naturii este totuna cu glasul rațiunii sau al înțelepciunii. De la J. J. Rousseau acest sens a fost răsturnat și a rămas așa. În timp, înainte, natura este totuna cu rațiune, ordine, armonie ; de acum natura este glasul pasiunii. A asculta de natură înseamnă a urma îndemnul „instinctului“, al „inimii“ și a se libera de regulile tiranice ale rațiunii. Natura a devenit „irațională“ pentru curentul „preromantic“ al secolului al XVIII-lea.

3) Un alt sens este înrudit cu sensul precedent sub aspectul lui irationalist. Natura se opune „artificialului“, „artei“. Prin acest înțeles, omul, care este *artifex, faber,* începe a se opune naturii. Opoziția dintre produs al naturii și „creație“ artificială a omului este familiară antichității, de la Platon și Aristotel.

4) Cel din urmă sens subliniază și mai mult opoziția dintre natură și om. Naturii, care este nespiritualitate, materialitate, i se opune spiritul monopolizat de om. Am ajuns astfel la o concepție curentă în vremea noastră : omul este împotriva naturii și datorită elementului superior noologic, spiritual. Bergsonistul Le Roy opune biosferei, restului vieții, noosfera umană, fără a săpa o prăpastie între ele. Opoziția natură-spirit la om este semnificativă dacă se identifică natura cu animalul. Echivocul sporește astfel pînă la absurd.

Este oare omul o ființă „unică“, incomparabilă, fiindcă este singura ființă vie care nu este animal, care este dar un nonanimal ? Definirea omului se apropie de această interpretare antinaturală și antianimalică ori de cîte ori se rezervă omului caracterul de ființă unică dotată cu „rațiune“, cu „spirit“. Se pretinde atunci că restul vietăților se compune din simple brute, din animale. După ce am degradat animalitatea, putem ușor glorifica umanitatea. Dar „unicitatea“, originalitatea omului în antiteză cu „animalul“ poate fi interpretată mai aproape de fapte în chipul următor: omul este „unic“ chiar ca animal, deci el are, ca animal, caractere ireductibile cel puțin cantitativ, dacă nu chiar calitativ, cum recunoaște oricine a observat, fie și superficial, structura biologică a omului. Animalitatea omului posedă o pregnanță ireductibilă. El este dotat cu caractere materiale, anatomic-fiziologice necunoscute celorlalte animale. Superioritatea, nu numai a vitalității, dar a centrului vital, a sistemului nervos, este unanim recunoscută. Oricum, opoziția strictă dintre animal și om se întemeiază pe un sofism: se reduc caracteristicile animalului la trăsăturile numite „brute“, „bestiale“, și apoi se împodobește omul cu toate calitățile nobile, trecînd sub tăcere unele gesturi de bestialitate ale omului, gesturi care ar revolta animalul dacă acesta ar avea „conștiința morală“ a omului, conștiința binelui și a răului. Nimic nu ne obligă să mutilăm noțiunea de animal, rezervîndu-i numai caractere inferioare și respingătoare. Aristotel, și în opera sa cea mai abstractă, logica, *Organon*-ul, consideră ca de la sine înțeles că animalitatea este un caracter al omului, dar se întreabă dacă este un caracter esențial sau neesențial (*Analitica secundă*, c. I, cap. 33, 89 a, 35 și urm.). În altă parte, în aceeași operă (c. II, cap. 4, 91 b, 5 și urm.) ajunge la concluzia că orice om este un animal, deci că esența animalului este și esența omului, dar cele două esențe nu sînt identice. Omul este cu necesitate un animal, dar nu este numai un animal. Această formulă înțeleaptă merită să fie considerată clasică, fiindcă exprimă structura recesivă. Esența animalului și esența omului sînt opuse recesiv și totodată intim legate — animalitatea umană fiind ea însăși la nivelul esenței umane și prin aceasta dominantă.

A existat vreodată convingerea că omul se reduce la pură animalitate, fie și una specifică? Pentru ca să dăm răspunsul cuvenit, trebuie să ne înțelegem mai întîi asupra adjectivului „specific“. Cînd vorbim de un animal „specific“, omul, recunoaștem că în om animalitatea pură este depășită. Omul reprezintă nu o specie, ci un gen aparte; mai mult, el este un „regn“ nou. Totuși, cum vom arăta, nu numai din nevoi polemice, pentru a combate „animalismul“, ci și din dorința de a degrada omul se pune toată greutatea pe animalitatea din om și se șterge noutatea calitativă a umanului. Werner Sombart, dintr-o ficțiune polemică, împarte concepțiile despre esența omului în două mari grupe pe care le numește simplificînd: animalism și hominism (*Vom Menschen*, 1938, p. 92 și urm.). Dacă lăsăm de o parte, deocamdată, hominismul, ne întrebăm: care sînt concepțiile animaliste și, mai ales, au fost ele susținute vreodată în mod consecvent? Definirea omului ca animal este foarte veche. Cel dintîi care a realizat-o cu o adîncime, pe care o putem considera neîntrecută, a fost atomistul Democrit. Concepția ni s-a păstrat în *Istoria lui Diodor Sicilianul*, cum a dovedit K. Reinhardt în studiul său *Hekataios von Abdera und Demokrit* („Hermes“, 1912) și de asemenea în scoliile la Hesiod ale bizantinului Tzetzes. „Oamenii de altădată erau primitivi și cu totul lipsiți de experiență; ei nu cunoșteau nici un meșteșug, nici cultura pămîntului sau altceva. Ei nu cunoșteau de asemenea nici ce este boala sau moartea, ci întinzîndu-se pe pămînt ca pe culcușul lor, ei își dau sufletul fără să înțeleagă ce se întîmplă cu ei. Întreținînd prietenie numai între ei, își duceau viața în hoarde, se mutau ca turmele după locurile de hrană, hrănindu-se în comun cu roadele pomilor și cu plante sălbatice. Ei porneau împreună contra animalelor sălbatice și luptau goi, cu mîinile goale. Așa goi cum erau, fără acoperămînt și unelte, neștiind să pună deoparte roadele pămîntului și pomilor, gîndindu-se numai la hrana zilnică, cînd venea iarna mulți își pierdeau viața. Treptat, avînd nevoia ca învățătoare *(chreia didàskalos)*, ei s-au furișat în scorburile pomilor, în desișuri, în spărturile stîncilor și în peșteri. Cu greutate ei au învățat ce roade pot fi păstrate, le-au cules în același timp și le-au depus în peșteri, nutrindu-se cu ele tot timpul anului. Aceasta fiind soarta lor, ei duceau o viață simplă și sobră, în prietenie, însă fără cunoașterea focului. Nu și-au instituit nici regi, nici conducători, nici stăpîni, nici războaie, nici acte de violență și jafuri, ci duceau viața în prietenie, libertate și cumpătare“ (H. Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, ed a V-a, p. 137—138). În afară de finalul idilic și socializant, pe care l-au susținut și unii moderni, aproape întreaga descriere a omului primitiv poate fi transpusă într-o lucrare mai nouă despre preistoria omului. O interpretare pur „animalistă“ a concepției lui Democrit, îmbrățișată mai tîrziu de Epicur și de Lucrețiu, nu ține seama de perspectiva ei progresistă, „hominiștă“ — așa a fost omul la început, dar prin munca și inteligența lui, el s-a eliberat de servituțile animalității, s-a plăsmuit pe sine ca om. Iată cum aprecia elenistul Karl Reinhardt concepția antropologică a lui Democrit : „În întreaga antichitate exista numai o autoritate în chestiuni de istoria culturii și antropologiei, și această autoritate era Democrit. După el, această ramură, ca în genere acest mod de a considera omul, s-a stins“ (*op. cit.*, p. 512). Admirabila luciditate a atomismului antic a fost atinsă și în unele privințe depășită de științele moderne ale naturii, mai ales de darwinism. W. Sombart, în pornirea lui împotriva „animalismului“, socotește că a fost fatală pentru gîndirea modernă dominarea naturalismului dobîndită mai cu seamă sub influența darwinismului. „Animalismul“ este o „rătăcire a gîndirii moderne“ (*op. cit.*, p. 109), o dez-umanizare, o de-spiritualizare a omului în scopul de a elibera pe om de obligații morale declarate ca „nenaturale“, în momentul cînd masele se emancipau și ateismul triumfa. Darwinismul a apărut multora de la început ca un fel de „crimă“ de ordin științific, ca un „atac împotriva demnității, unicității și superiorității umane“, ca o umilință mai gravă decît răpirea de către Copernic a poziției centrale, imobile, atribuită Pămîntului de astronomia tradițională (Aldous Huxley, *Le plus sot animal*, 1946, p. 39). Acuzațiile aduse darwinismului trebuiau să se răsfrîngă asupra biologiei contemporane, care, prin evoluționism, integrează omul în biosferă. Se ignorează intenționat că transformismul, legînd omul de animalitate, a recunoscut specificul omului ca încoronare a capacității de invenție a vieții.

Așadar, n-am găsit pînă acum un animalism autentic, radical, tocmai fiindcă animalitatea, cunoscînd trepte de perfecționare, nefiind deci o noțiune închisă, permite o antiteză recesivă. Este adevărat că un „animalism“ trucat, neconsecvent, are reprezentanți moderni, doritori de a face senzație și de a prezenta realist pe om. Printre ei cităm pe „morfologul culturii“, pe Oswald Spengler. Tehnica, superioritatea și mîndria omului, nu aduce pe Pămînt paradisul, ci dezvăluie adevărata natură a omului. Omul este tehnician fiindcă este un luptător. „Omul este un animal de pradă“ (Spengler, *Der Mensch und die Technik,* 1931, p. 4). Omul este o bestie care trăiește pentru a prăda ; civilizația a luat naștere din considerarea lumii ca un obiect de pradă. Tragedia omului este că, în ciuda teribilei sale porniri de a subjuga natura prin mașină, el va ieși învins. Toate culturile sfîrșesc printr-o înfrîngere. Noua tehnică a mașinii științifice, creată de omul „alb“, „faustian“, va fi utilizată de popoarele de altă culoare, pînă acum exploatate de europeni, împotriva civilizației „faustiene“. Așa începe o mare catastrofă istorică ; odată cu civilizația „faustiană“ se va prăbuși și tehnica modernă. Se va întrona o oboseală de tehnică, fiindcă mașina nu este o necesitate vitală. Este o vedere pesimistă ? Optimismul este o lașitate ; nu ne rămîne decît să stăm neclintiți la postul nostru, ca santinelele de la Pompei, fără teamă și fără speranță (*ib.*, p. 87).

Nu ne interesează aici proorocirile pesimiste ale lui Spengler, ci ne interesează orientarea gîndirii sale, care nu este o excepție, ci este destul de răspîndită la gînditori de mare răsunet și de formații deosebite. Toți vor să smulgă masca ipocriziei de pe fața „maimuței îngîmfate“ de noblețea sa și îndeamnă pe om să nu se rușineze de animalitatea sa. În primul rînd stă Fr. Nietzsche, care vorbește cu drag de „bestia blondă“, apoi Sig. Freud, Th. Lessing, sociologul Vilfredo Pareto, tînărul Alfred Seidel, Ludw. Klages. Toți văd în om o ființă impulsivă, doritoare de putere sau de erotism, o ființă pe care civilizația a îmbolnăvit-o sub presiunea mincinoasă a moralei sau a inteligenței, a rațiunii, pe scurt a „ideologiei“ (marxismul face și el operă de demascare a ideologiilor). Nietzsche exaltă în om „voința de putere“, înăbușită de cultura socratică, creștină și socialistă. Freud vede în om ființa erotică, impulsivă, care își comprimă și sublimează spiritual vitalitatea instinctelor gonite în inconștient. Vilfredo Pareto descoperă că omul reacționează față de realitate prin ceea ce el numește „derivații“, adică prin ideologii care maschează impulsii subumane și au aparența de rațiune, sau prin mituri (*Sociologie générale*, două volume). Mai demult, Jules de Gaultier vedea în bovarysm, în capacitatea de a se imagina altfel decît este, în voința de a se înșela pe sine, resortul conștiinței umane, iar Fr. Paulhan făcea din „minciuna universală“ resortul naturii contradictorii a omului și a „moralei ironiei“. De asemenea, germanul Paul Ernst definea omul ființa care se minte pe sine. Alfred Seidel, care a sfîrșit scurta lui viață prin sinucidere, și-a lăsat testamentul filozofic în opusculul, al cărui titlu trădează ușor conținutul, *Conștiința ca destin* (*Das Bewusstsein als Verhägnis,* 1917). „Omul este ființa bolnavă de putere“, care duce distrugerea pînă la distrugerea de sine (*op. cit.,* p. 78). Puterea se exteriorizează, în epoca decadenței, sau fățiș pînă la cinism, sau îmbracă haina ideologiei, a conștiinței și științei. Dinamizarea omului prin tehnică, exponentul voinței umane de putere, reprezintă orgoliul satanic al științei. Tehnica a dezlănțuit forțe care au înrobit pe om și l-au determinat să încerce spasmodic de a anula efectele dăunătoare ale mașinii prin sport. Dar sportul a degenerat în record, o altă formă a mecanizării. Mașina este opera diavolului prin intermediul inteligenței, a rațiunii, a conștiinței (*op. cit.,* p. 107). În acest climat de descompunere a filozofiei moderne, nu este o consecință inevitabilă dispreţuirea raţiunii, a „spiritului“? Aceasta este poziţia unui alt nietzscheian, Ludwig Klages, îndeosebi în opera cu un titlu care trădează orientarea — *Spiritul ca rival al sufletului* (*Der Geist als Widersacher der Seele*). De o parte stă „sufletul“, indisolubil legat de corp, de „afecte“, „instincte“, „inconştient“, principiu legat de viaţă („biocentric“), de alta stă spiritul conştient, raţional, voluntar, principiu „logocentric“, adversar al vieţii. Este semnificativ că Klages nu opune spiritul materiei, ci vieţii în care sufletul şi corpul se contopesc; opoziţia fundamentală este aceea dintre *bios* şi *logos*. „Există numai *activitatea* spiritului şi numai *procesul* vieţii“ (L. Klages, *Geist und Leben*, în *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*, 1935, p. 199). Concepţia lui Klages, deşi recunoaşte ca factor fundamental viaţa pură, inconştientă, nu este un monism naturalist sau materialist — el propune ca bază de discuţie opoziţia dintre „materiologie“ şi „ideologie“ —, ci este un dualism în care viaţa domină, iar „spiritul“ (conştiinţa raţională) se adaugă din afară, ca un principiu străin şi adversar al vieţii. Soluţia recesivă pe care o pregătim va încerca să clarifice şi această problemă. Trebuie să precizăm că formele de „animalism“ curente sînt departe de a fi moniste, consecvente, cum cred adversarii acestei concepţii. N-am întîlnit un „animalism“ care să bestializeze pe om ca un protest împotriva disciplinei tradiţionale. Am văzut că teoriile naturaliste, de la Democrit la Darwin, ţin să sublinieze că omul are de la început ceva aparte în cadrul animalităţii şi mai ales că omul se perfecţionează singur, că se înalţă prin propriile sale silinţe. Ce interes mai are punctul de plecare, dacă acesta a fost depăşit prin puterile omului? În acest sens, K. Marx spunea că „rădăcina omului este omul însuşi“ (K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*) [47]. Pentru această „depăşire a omului de către om“ (Pascal), pentru acest *„transcende te ipsum“* (Augustin) a fost nevoie de un principiu străin animalităţii, dar un principiu în serviciul vieţii animale, nu duşmănos ei şi ca atare ruinător, cum este „spiritul“, „raţiunea“, după credinţa iraţionaliştilor.

Dacă „animalismul“ n-a fost consecvent monist, n-a fost deci radical, este „hominismul“ mai consecvent? Istoria ne documentează un „animalism“ care se pretinde consecvent, dar nu ne oferă o doctrină care să afirme că omul reprezintă în întregime un principiu cu totul opus animalului, că omul este un stat în stat, o excepţie faţă de celelalte animale, un miracol, o anomalie, o „excrescenţă paradoxală“, pe scurt nimeni n-a susţinut că omul este un principiu „antianimalic“. Gîndirea umană, ce-i drept, a oscilat: cînd a apropiat omul de animalitate, cînd l-a îndepărtat. Tradiţia, de precădere religioasă, a favorizat distanţarea omului de animale, chiar şi atunci cînd animalele erau venerate. Apropierea de animalitate s-a realizat mai consecvent în ştiinţa modernă, în „naturalismul“ mai nou. În timpul nostru, ca o reacţiune împotriva naturalismului, se încearcă din nou o îndepărtare sub influenţa idealismului. Cîtă varietate în aprecierea de sine a omului în trecut, ca şi în vremea noastră! Se dă astăzi o înverşunată bătălie pentru a găsi un răspuns la întrebarea: ce este omul, ce loc ocupă el nu numai la scara biologică, ci şi în ierarhia cosmică? Epoca noastră a făurit două noi soluţii antropologice, pe care le-a relevat îndeosebi

Max Scheler, alături de cele trei oarecum clasice. Cele două soluții sau tipuri antropologice noi sînt : tipul „dionisiac“, vitalist, și tipul „ateismului postulatoriu“, pe care le vom schița înainte de a considera sumar pe cele trei clasice. Primul tip mai nou, tipul „dionisiac“, vitalist, este penibil pentru cultura tradițională, care face din inteligență, din rațiune cea mai înaltă manifestare a existenței umane. Noul tip vede în inteligență o prejudecată a unei epoci îmbătată de progres și de civilizație tehnică. Mai degrabă, inteligența este indicele vieții în decadență. Istoria nu este martora progresului uman, ci a agoniei omului. Omul este un impas al vieții. Rațiunea, „intelectualitatea“, „cerebralizarea“ sau cheltuiala de prea mare energie nervoasă este o boală a vieții. Toată opera omului — cultura —, cu care el se mîndrește, este o slăbiciune biologică. Omul este „dezertorul“ vieții, este ființa care spune „nu“ impulsurilor vitale. Theodor Lessing, în *Declinul Pămîntului prin spirit (Untergang der Erde aus Geist)* a găsit o formulă tare : omul este o maimuță degenerată, îngîmfată pînă la megalomanie din cauza „spiritualității“ sale. Concepția aceasta ne este cunoscută ca forma camuflată și voit paradoxală a „animalismului“ : viața *(bios)* este realitatea și valoarea supremă ; gîndirea *(logos)* este antagonismul vieții. *Logosul* este parazitul, vampirul vieții. Încă mai demult, ponderatul Herbart a vorbit de „sufletul care trăiește ca un parazit pe seama corpului“ (*Lehrbuch der Psychologie,* § 68). Să ne întoarcem dar la omul autentic, care este sînge, pămînt, instinct, animalitate.

Al doilea tip mai nou, mult mai puțin cunoscut și „senzațional“, a fost numit de Scheler „ateismul postulatoriu al seriozității și răspunderii“ și a fost reprezentat de H. Kerler, un gînditor original, mort de timpuriu, și de Nic. Hartmann. Pînă acum, ateismul considera existența lui Dumnezeu ca *de dorit,* dar nedemonstrabilă și chiar respinsă de cursul strict determinat și impasibil al naturii. Noul ateism este indirect, dar cu atît mai eficace. Chiar dacă existența lui Dumnezeu ar fi teoretic demonstrabilă, ea nu este de dorit din punct de vedere moral, fiindcă ea ar știrbi libertatea și răspunderea omului. O lume creată de Dumnezeu, după un plan, îngrădește voința omului, fiindcă îi impune din afară o zdrobitoare finalitate. Numai o lume „mecanică“, adică nefinalistă face posibilă o ființă liberă, o „persoană“. Alternativa este : sau finalitatea naturii prin Dumnezeu, sau finalitatea omului. Noul ateism este acceptarea voluntară a răspunderii omului într-o lume lipsită de plan și de finalitate. Teoria neoateistă nu este atît de nouă ; originea ei trebuie căutată în kantism și a fost dezvoltată de Richard Kroner : esența intimă a lucrurilor este de nepătruns, pentru a lăsa omului întreaga răspundere a acțiunilor sale ; dacă „lucrul în sine“ ar fi cunoscut, nu ne rămîne decît să ascultăm de structura lui. Oricum, teoria neoateistă nu are semnificația acordată de M. Scheler și nu merită a fi așezată pe aceeași linie cu celelalte tipuri antropologice pe care le-a consacrat timpul și prestigiul lor.

Primul tip tradițional este *tipul teologic* creștin-evreiesc exprimat de mitul biblic, care este înrudit cu numeroase alte mituri. Omul, corp și suflet, a fost creat de Dumnezeu după chipul și asemănarea lui, ca fiul său pămîntesc. În ce privește asemănarea cu Dumnezeu, concepția tradițională pune accentul pe spirit, gîndire și libertate. În vremea noastră, Berdeaev relevă ca principiu de asemănare *creativitatea*, datorită căreia omul depăşeşte natura ca *personalitate*, care nu se naşte din părinţi, ci derivă direct din Dumnezeu. Creativitatea umană este răspunsul la chemarea lui Dumnezeu. Destinaţia omului este să continue creaţia lui Dumnezeu, să fie un *microtheos* (N. Berdeaev, *Das Problem des Menschen, ein Beitrag zu einer christlichen Anthropologie*, în opera colectivă *Kirche, Staat und Mensch*, p. 207). Spre deosebire de creativitate, care exaltă puterea omului, creştinismul tradiţional punea multă greutate pe păcatul originar, care umilea pe om şi tocmai această latură a antropologiei s-a popularizat şi a persistat în subconştientul uman şi după ce s-a şters în bună parte din conştiinţele creştinilor. Berdeaev urmăreşte să reducă aspectul negativ al ideii de păcat şi să exalte aspectul „teandric", aspectul creator al „omului-Dumnezeu". Pe scurt, tipul teologic, în măsura în care se menţine încă, s-a apropiat de celelalte tipuri, integrînd unele din elementele lor. Creştinismul, deşi pune accentul pe voinţă, pe voinţa de a crede, asimilează idealul greco-roman al Raţiunii ca esenţă a omului, eveniment cultural hotărîtor pentru lumea creştină medievală şi modernă.

Tipul al doilea *raţionalist-umanist*, rezumat în ideea de *homo sapiens* (Anaxagoras, Platon, Aristotel, stoicii, Toma etc.), acordă omului caracterul specific, esenţial, în opoziţie cu animalele, de a poseda „Raţiunea", pe care Dumnezeu o posedă într-o formă infinită. Raţiunea sau Ideea dă omului puterea de a înţelege lumea şi pe Dumnezeu, iar puterea înţelegătoare a omului este creatoare. Raţionalismul modern dezvoltă la extrem potenţele creatoare ale Gîndirii umane. Raţiunea este o „facultate" unitară şi invariabilă la toate popoarele şi în toate timpurile. Omul, ca om, este o fiinţă raţională. Acest tip antropologic a avut o adîncă influenţă istorică în cultura occidentală, menţinîndu-se de la Platon pînă în secolul al XVIII-lea, secolul „luminilor", cînd atinge punctul culminant. Secolul al XIX-lea, prin Hegel, îmbogăţeşte raţionalismul trecut prin devenirea istorică a Raţiunii, devenire în care se afirmă deplin creativitatea, puterea de autozămislire a Gîndirii. Spiritul sau Ideea se află într-un proces continuu istoric, proces de trecere de la o formă la alta, avînd ca resort al automotricităţii negativitatea creatoare, iar ca scop afirmarea de sine, libertatea faţă de Natură, care este înstrăinarea de sine a Spiritului. *Logosul* greco-roman este istoricizat, a pierdut imobilitatea străveche, noutate în sine periculoasă, fiindcă în cele din urmă istoria, devenirea va ruina Raţiunea. Doi gînditori, Nietzsche şi W. Dilthey, au recunoscut originea greacă a raţionalismului şi ruinarea lui prin vitalismul istoricist. Printre contemporani, Louis Rougier a denunţat *Paralogismele raţionalismului*, sofismele ce decurg din falsa generalizare a Raţiunii. „Raţionalismul admite unitatea spiritului uman, universalitatea şi identitatea raţiunii, întreagă în fiecare, în timp şi în spaţiu. Cuvîntul lui Racine, în prefaţa *Ifigeniei*, rezumă el însuşi toată filozofia istoriei : «Am recunoscut cu plăcere, prin efectul pe care l-a produs asupra teatrului nostru tot ceea ce am imitat sau din Homer sau din Euripide, că bunul simţ sau raţiunea erau aceleaşi în toate secolele». A fost nevoie de reînnoirea ştiinţelor istorice, în timpul romantismului, care marchează o întoarcere la simţul individualului şi concretului, pentru a ruina dogma identităţii spiritului uman"

(Rougier, *Les paralogismes du rationalisme*, 1920, p. 455). „Raționalismul pretinde că reconstruiește universul și societatea *a priori* și deductiv ; el nu ajunge decît la contestabile metafizici și utopii periculoase“ (*ib.*, p. 48).

Al treilea tip comun, mai nou, dar legat prin multe fire de cel precedent, este tipul *pozitivist-naturalist,* care înlocuiește pe *homo sapiens* cu *homo faber*. Caracteristica acestui tip, dacă este dezvoltat consecvent, ne este cunoscută din formula „animalismului“ ; el neagă orice deosebire de esență dintre om și animal. Trecerea de la animal la om este graduală, este o combinație mai complexă de elemente preexistente. Rațiunea nu este un element divin, ci un episod al Pămîntului, un produs al organizării superioare, al unor funcții psihice existente în germene și la maimuțe. Două idei au asigurat triumful acestei concepții : a) clasificarea zoologică, datorită căreia s-a dovedit identitatea corpului uman și a organismelor animale ; b) încă mai mult decît sistematica, teza pozitivistă s-a fundat pe *transformism* sau pe teoria *descendenței* : organismele descind unele din altele, iar omul este ultima verigă din lanțul ascendent al vieții. Transformismul era firesc să fie aplicat și la psihismul legat de evoluția creierului. Omul este o ființă cu dominantă cerebrală, fiindcă el consumă prin activitatea sa cerebrală mai multă energie chimică decît oricare alt organism. Inteligența, „expresia“ activității cerebrale, a luat naștere din întîrzierea, datorită intermediarilor inhibitivi, a transformării imediate a excitației în reacție. În intervalul suspensiv între excitație și reacție se inserează inteligența ca o cîntărire a posibilităților, ca simpla gîndire sau punere în relație „în gîndire“. Inteligența este o funcție biologică, un instrument al voinței de a trăi (Schopenhauer), al utilității (teză pragmatistă răspîndită în diferite nuanțe). Omul este un „fabricant de unelte“ (Bergson). „Semnele“ (cuvintele), ca și noțiunile legate de limbaj, sînt tot „unelte“ mai fine, de ordin mintal. Inteligența umană este tehnică, cum nu este psihismul animal. Constatăm și aici că, în ciuda nivelării omului și animalului în favoarea animalului, teoria pozitivistă a lui *homo faber* menține superioritatea omului față de animal, diferența lor calitativă, ca și teoria precedentă metafizică, speculativă a lui *homo sapiens*. Desigur, se admite că fondul originar al omului sînt impulsurile și chiar instinctele și că de aceea omul este de precădere o „ființă impulsivă“ (Machiavelli, Hobbes, Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche, Freud, Adler etc.), nicidecum o „ființă rațională“, cel puțin de la început. Dar se admite totodată că omul evoluează spre rațiune, spre un țel superior. Numai Schopenhauer unește „impulsivismul“ cu o teorie staționară și ca atare a fost privit ca primul „dezertor al europeismului“. Însuși Scheler, pe linia Școlii fenomenologice, recunoaște fondul puternic al „impulsurilor“ *(Triebe)* și slăbiciunea față de acest fond a „spiritului“. De asemenea, N. Berdeaev constată existența în om a unor forțe telurice inconștiente care însă, după el, se subordonează spiritului, se umanizează. Inconștientul, afirmă Berdeaev, poate fi izvor de creație, de extaz creator, dacă este de acord cu spiritualitatea conștientă. Dar pînă acum societatea și chiar biserica anchilozată n-au știut să folosească fondul bogat, dinamic al inconștientului. De aceea, asistăm astăzi la rebeliunea forțelor dionisiace, telurice ale vieții împotriva civilizației și legilor societății — și nu totdeauna insurecția este un rău, dacă ea este o luptă împotriva sclerozării. De aceea, omul modern trăiește în dezechilibrul unei dualități morale, cum au observat Dostoievski și mai de curînd M. Proust. „Omul nu observă că trăiește într-o stare de demență care nu este decît exterior deghizată“ (N. Berdeaev, *De la destination de l'homme*, 1936, p. 104).

Expunerea dinainte ne-a înapoiat la a doua mare soluție antropologică, hominizarea, *hominismul,* în care factorul recesiv, omul, devine dominant. Nu întîlnim un monism hominist, adică o concepție care să determine omul ca o ființă radical ruptă de animalitate, de natură. Au fost doctrine care au considerat animalul ca un om degradat și deci animalitatea ca o degradare a omului. Plotin se rușina că are un corp, dar recunoștea existența lui și deci a animalității în om. Înainte de Plotin, maestrul său Platon exclama în *Timaios* că „noi sîntem o plantă cerească, nu pămîntească“ (*Timaios,* 90 a), dar această caracterizare nu este valabilă pentru omul întreg, ci numai pentru partea superioară a omului, pentru spiritul său, care a putut imprima și corpului o formă superioară, umană. „Astfel, Dumnezeu a așezat capul nostru în partea de sus, în acea parte unde s-a născut întîi sufletul; așa încît, sufletul a dat corpului întreg poziția dreaptă“ (*ib.*, 90 b). Creștinismul a considerat inteligența umană ca înrudită cu inteligența îngerului. Dar îngerul este numai spirit, iar omul o ființă ambiguă, contradictorie. Pe scurt, orice antropologie trebuie să renunțe la o determinare univocă, unitară a omului, la definirea acestuia printr-un singur principiu. Recesivitatea acceptă ambiguitatea omului, dar îi dă o interpretare deosebită de cea obișnuită, care recurge la simple „polarități“, la o vagă contradicție, la eticheta de *„homo duplex“*, cum vom încerca să arătăm. O greutate principială ne întîmpină aici. Omul a putut să se determine netulburat fie univoc, fie contradictoriu, antitetic, fiindcă el n-a întîmpinat nici o rezistență din afară. El se preamărea, el se umilea, fiindcă era judecător în propria sa cauză. Biologul moralist J. Rostand observa cu subtilitate : „Fiind singur să se judece, el poate să se mărească sau să se reducă după voia sa, întocmai ca un nebun care, fără riscul de a fi contrazis, ar putea alege între delirul măririlor și acela al înjosirilor“ (Rostand, *Pensées d'un biologiste*, 1939, p. 114). Vom înregistra la timp că o caracteristică fundamentală a omului este cunoașterea de sine, care presupune o anumită „distanță“ față de sine, capacitatea de a se considera ca „obiect“. Se pare că omul nu se poate cunoaște pe sine obiectiv, în sensul autentic al cuvîntului, fiindcă el nu poate fi nepăsător față de sine, ci rămîne un emotiv. Nu se poate privi pe sine cu răceala cu care privește un animal oarecare. Aldous Huxley, utilizînd distincția psihanalitică a lui J. J. Jung între oameni „extravertiți“ și „introvertiți“, între oameni întorși spre lumea din afară și cei întorși spre lumea interioară, crede că încercarea de a privi pe om obiectiv se va lovi neîncetat de tendința introvertită care este încă dominantă. „În ce privește omul, omul însuși, concepția curentă a lumii este încă de caracter introvertit“ (*Le plus sot animal*, p. 82). Omul își este sieși prea aproape pentru a nu se prețui ca un lucru sfînt. „Putem îndrăzni o altă generalizare și putem spune că, cu cît un lucru este mai aproape de noi, cu atît mai multe şanse sînt ca să gîndim la el potrivit unei filozofii introvertite şi subiective“ (*ib.*, p. 81). Trebuie dar să acceptăm riscul oscilării între o apreciere extravertită şi una introvertită, iar recesivitatea ne va ajuta, cît va putea, să obţinem o imagine mai adecvată a esenţei omului. Dacă nu putem considera cu sînge rece omul însuşi, putem considera cu sînge rece oscilaţiile omului în aprecierea de sine, în exaltarea şi umilirea sa. Înapoia tuturor aprecierilor de sine descoperim aceeaşi mîndrie a omului, aceeaşi convingere neclintită în superioritatea sa, fie că această convingere este manifestată făţiş, fie mascat, cu ipocrită umilinţă. Concepţia pozitivistă a omului declară cu infinită mulţumire de sine : „iată de unde am pornit şi unde am ajuns datorită inteligenţei şi muncii mele, chiar dacă inteligenţa mea este mai mult tehnică decît speculativă“. Singura notă distinctivă a antropologiei naturaliste este că nu admite că inteligenţa vine de la Dumnezeu, ci este un „produs“ al vieţii. Tot aşa „iraţionalismul“ atacă raţionalismul şi relele lui cu o subtilitate împrumutată raţiunii însăşi. „Iraţionalismul“ este un raţionalism degenerat din cauza ipocriziei.

Credem că acum putem merge mai departe luînd ca punct cîştigat că este posibilă o determinare a omului dincolo de opoziţia extravertit-introvertit. Omul este o fiinţă ambiguă, contradictorie, recesiv antitetică, fiindcă nu are o formă definitivă. Ambiguitatea este recunoscută şi de un gînditor care centrează viaţa umană dincolo de biologie şi de psihologie, într-o gîndire pură. Aşa, L. Brunschvicg, plecînd de la observaţia întîmplătoare făcută de Spinoza în *Tratatul politic* (V, 5), anume că omul nu se defineşte prin circulaţia sîngelui şi alte funcţii comune animalelor, ci prin raţiune, virtute şi viaţă spirituală, ajunge totuşi la concluzia, care marchează complexitatea şi neliniştea gîndirii contemporane : „Ambiguitatea pare inerentă condiţiilor oricărei activităţi umane“ (Brunschvicg, *De la connaissance de soi*, p. 111). Mai înainte, el notează un alt caracter uman care explică ambiguitatea : „Natura umană, ca umană, se va manifesta prin rezistenţa faţă de instincte nu mai puţin natural, ca şi prin abandon faţă de ele“ (*ib.*, p. 17).

Care este fundamentul ambiguităţii ? Am răspuns mai sus, în treacăt, la întrebare, luîndu-ne obligaţia de a reveni pe larg la timp : ambiguitatea rezultă din lipsa unei forme, a unei structuri definitive a omului, rezultă deci din autoplasticitatea omului, din posibilitatea sa de a se forma şi transforma, din istoricitatea sa, care se întrevede tocmai în pendularea concepţiilor despre sine ale omului, de la divinizare pînă la asimilarea cu o bestie prădalnică. Explicaţia cea mai răspîndită pînă astăzi a ambiguităţii omului a fost găsită în coexistenţa în om a unor naturi contrare, a unei polarităţi. Concepţia tradiţională distinge just doi poli : corp, „carne“ de o parte, suflet de altă parte. De timpuriu s-a introdus în componenţa omului un trialism în locul dualismului, distincţie făcută de Platon, primită cu rezervă de Aristotel şi consacrată de Plotin : corp-suflet-spirit. Trialismul a avut peripeţii. Multă vreme s-a considerat sufletul ca un intermediar între corp şi spirit, un fel de mesager al spiritului în lumea fizică. Spiritul este ceva transcendent corpului, străin de el, sufletul este în corp. Era un pas de făcut pentru a contopi sufletul şi corpul în noţiunea de viaţă şi a considera spiritul ca un antagonist şi un adversar al sufletului, al vieţii.

Aceasta este teza lui Ludw. Klages și cu rezerve a lui Max Scheler, N. Berdeaev, Werner Sombart etc. În 1936 a avut loc la Berlin a XIII-a ședință a Societății germane de filozofie, cu tema „suflet și spirit“ și cu scopul de a se explica cu concepția lui Klages. Referatele și discuțiile ce au urmat s-au terminat, ca de obicei, fără rezultat. Punctul de vedere dominant a fost că sufletul și spiritul sînt realități *deosebite*, dar nu antagoniste, cum crede Klages, ca un protest împotriva relelor urmări ale „intelectualismului“. Așadar, cei mai mulți vorbitori au fost pentru „împletirea“ celor două realități imateriale, totuși în sine deosebite și „stratificate“ în așa fel, încît sufletul este substrat și spiritul suprastratul — comparație împrumutată lumii materiale și străină de viața conștiinței. Soluția împăciuitoare trădează eroarea care viciază întreaga teorie dualistă și duce la confuzia dintre *aspecte deosebite* ale aceleiași realități și realități deosebite și chiar distincte. Eroarea este credința că sufletul este viața conștiinței legată de corp, iar spiritul este Intelectul *(Noũs)* independent de corp. Distincția dintre suflet și spirit este o moștenire a platonismului, care face din Intelect sau Spirit o „parte“ sufletească dominantă (un *hegemòn*), de altă natură decît sufletul sau „părțile“ sufletești inferioare („curajul“ și „apetitul“). S-a crezut poate că dificultatea de a uni corpul și spiritul este ușurată dacă se intercalează sufletul, ca un al treilea factor care are și ceva fizic și ceva spiritual. În realitate, dificultatea a crescut, fiindcă nu știm dacă sufletul poate fi și corporal și incorporal în același timp. Trialismul este o complicație cel puțin de prisos a dualismului.

Pentru a descoperi fundamentul ambiguității trebuie să mergem mai adînc și va fi poate nevoie să apelăm la unele vederi paradoxale, adică alături de opinia comună, dar de acord cu adevărul, cu faptele. Dualismul corp-suflet sau materie-spirit, independent de interpretarea lui, este o realitate și fundează structura omului. Omul nu este o ființă „turnată dintr-o bucată“, făcută dintr-o singură realitate sau, cum se spunea altădată, dintr-o singură substanță, ci este constituită din două realități eterogene sudate prin relația de acțiune reciprocă. Consecința acestei constatări este de mare importanță dacă punem întrebarea : cine merită să fie numit *individ* sau realitate de sine stătătoare ? Limbajul obișnuit și aproape toate filozofiile socotesc ca de la sine înțeles că individ este *omul,* pe cînd corpul și sufletul sînt „procese“, „proprietăți“, „aspecte“, e drept, eterogene, ale aceluiași individ. Este un loc comun că oricîte calități eterogene și ireductibile ar poseda omul, el este totuși un întreg, în sensul de *in-divid,* de unitate ireductibilă. Că omul este un „întreg“, o „totalitate“, este un fapt prea evident pentru a face caz de el. Mai mult chiar, fiecare om este un întreg *unic,* fiindcă fiecare posedă proprietăți care sînt numai ale sale. (Vom vedea că și „omul ca atare“ este în ierarhia lumii ceva unic.) Dar dacă fiecare este o realitate unică, nu înseamnă că el este și un individ. A fi unic și a fi individ nu se confundă. Este un merit al lui Johannes Rehmke de a fi subliniat — din nefericire fără prea mare răsunet — că eroarea care apasă asupra gîndirii noastre este considerarea fiecăruia ca individ *numai fiindcă este unic.* „Părerea că omul este un individ (un unic schimbător) străbate lumea neatacată din cele mai vechi timpuri“ (Rehmke, *Der Mensch*, 1928, p. 44—45). Acestui front unic, Rehmke îi opune două obiecții.

a) Omul ar putea fi un individ dacă acesta ar poseda o proprietate unificatoare a celorlalte proprietăți fizice și psihice, o proprietate originală, ireductibilă la celelalte proprietăți unificate de ea. Căci orice individ posedă, pe lîngă proprietățile fundamentale, o proprietate care unește pe celelalte — locul la corp, subiectul la spirit (suflet). Nu e nici o mirare că proprietatea unificatoare a corpului este tot o proprietate corporală ca și celelalte (figură, mărime) și tot așa la suflet. Căci și corpul și spiritul (sufletul) sînt fiecare realități omogene. Dar cine va uni proprietățile eterogene ale corpului și spiritului? Este o străveche eroare că *locul*, proprietate unificatoare a corpului, este acela care unește și corpul cu sufletul, cum au crezut totdeauna idealiștii, aici în deplin acord cu materialiștii. Dacă locul nu este proprietatea unificatoare a omului ca „individ", iar subiectul imaterial n-a fost propus de nimeni în mod consecvent, deși se repetă : „eu, omul" sau „noi, oamenii", nu ne rămîne decît să conchidem că *omul* nu este un „individ", fiindcă nu există o proprietate specific umană care nu este nici fizică, nici psihică, ci pur umană.

b) Așadar, în zadar vom căuta în unitatea sau „întregul" ce se cheamă un om o proprietate unificatoare care să nu fie nici corporală, nici sufletească. Toate proprietățile umane sînt sau fizice sau psihice. Tot ce atribuim de obicei omului ca individ aparține sau corpului (corpul merge, mănîncă, respiră etc.) sau sufletului (sufletul percepe, simte, gîndește, voiește). „Eul" este în sens propriu numai conștiința, nu „omul", în care determinările corporale și cele psihice sînt întrețesute atît de strîns, încît se produce iluzia că ele sînt un „tot" indistinct.

Totuși, omul este o unitate, un *unicum*, un *întreg* căruia îi aparțin deopotrivă corpul și conștiința (spiritul, sufletul). Care este însă principiul acestei unități intime? Dacă nu există o substanță pur „umană" — noțiune nesusținută pînă acum de cineva în mod explicit — sau vreun alt principiu mistic, nu dispunem de un alt principiu explicativ al unității în afară de legătura de acțiune sau interacțiune, care este fundamentul oricărei realități. Legătura de interacțiune este „misterul" realității. Explicarea unora dintre contemporani a unității psihofizice cu ajutorul noțiunii de „expresie" — corpul este „expresia" conștiinței, cum sunetul este expresia unui sens ideal — sau cu ajutorul noțiunii de acțiune în sens neutral (Arnold Gehlen) este un camuflaj al profundei acțiuni reciproce dintre corp și suflet. Omul este o unitate de acțiune între *indivizi* eterogeni, și anume, cum știm, o unitate de acțiune *constantă* — sufletul este constant legat de corp, ca un factor recesiv față de factorul dominant. Se înțelege că principala deosebire dintre om și celelalte animale trebuie căutată în natura factorilor ce constituie unitatea de acțiune a organismului. Putem încheia cu observația că omul este ființa care vrea să fie o unitate individuală, deși este ființa cea mai ciudată în sine, cea mai certată cu sine, și de aceea cea mai împiedicată de a fi un autentic individ. Poate că omul, în ciuda dezmințirilor, nu va renunța niciodată la această minciună colectivă, la această „prejudecată". Alain putea să scrie liniștit : „Prejudecata este substanța omului" (*Esquisse de l'homme*, 1938, p. 86).

Acum putem încerca un răspuns la întrebarea : care este principiul ambiguității și conflictelor umane ? Principiul stă în natura raportului de interacțiune, iar natura raportului se întemeiază pe natura termenilor în relație, a relatelor sau suporturilor. Suporturile sînt corpurile și sufletele cu toate posibilitățile acestora, în care intră și acțiunea dintre om și lumea obiectelor. Dacă factorii ce stau în relație diferă, și relațiile lor de acțiune vor fi altele. Este aceasta adevărat numai pentru om ? Nicidecum. Aceasta este adevărat pentru tot ce există, pentru tot ce ascultă de structura antitezei recesive, mai ales pentru orice organism, dacă admitem că tot ce este organism are, cum spune materialistul F. Le Dantec, un „interior“, ceva analog conștiinței. Nu știm pînă unde se întinde psihismul în lumea organică. În genere se recunoaște un psihism tuturor animalelor cu un sistem nervos oricît de rudimentar, cum sînt cefalopodele și insectele, dar și celor fără un sistem nervos diferențiat. Mai discutabil este psihismul vegetalelor. Acesta a fost susținut nu numai de un G. Th. Fechner sau mai recent de Raul H. Francé, ci și de cei ce admit un psihism elementar coextensiv vieții, un psihism în toropeală la plante (H. Bergson și Ed. Le Roy). Un psihism prezent și în lumea atomilor, nu numai a celulelor, au afirmat și gînditori materialiști ca Diderot, E. Haeckel, F. Le Dantec. În concluzie, cheia ambiguității omului trebuie căutată în natura unică a corpului și a conștiinței umane, cum și în interacțiunea bogată a acelor doi factori care constituie un întreg constant, durabil, pe care nici moartea nu-l distruge, ci numai îl transformă și îl strămută pe alt plan, la alt nivel cosmic, cum a presimțit Leibniz [48].

Principiul determinant al omului este natura sa ambiguă, complexă, polară, „contradictorie“, și de aceea în devenire, în formare prin propriile sale mijloace, puteri și inițiative. Vom declara de la început că ambiguitatea, conflictele fundate pe natura dublă, fizică și psihică, a omului nu justifică un conflict moral, de valoare între cele două naturi, ca și cum corpul ar fi principiul răului și sufletul principiul binelui. *Corpul acționează asupra sufletului numai prin suflet, iar sufletul asupra corpului numai prin corp.* Tradiționalul conflict între corp și suflet are totuși un fond real mult mai complex. Așadar, nu există o soluție monistă a naturii umane. „Hominismul“ trebuie să recunoască dualitatea omului : omul este *și* natură, este *și* animal. Unicitatea lui nu stă în factorul numit „rațiune“ sau „spirit“, ci în raportul dintre animalitatea corporală și raționalitate sau spiritualitate. Originalitatea omului nu stă în esențele sau natura componentelor sale, ci în relația de acțiune a componentelor. Gîndirea tradițională a înclinat să despartă cele două componente ale omului și să considere spiritul ca un principiu străin animalității, ca un mesager al „cerului“, al unei lumi transcendente. Spiritul este în om „scînteia divină“, cum spun misticii. În privința aceasta, filozofia contemporană este împărțită. Gînditori spiritualiști, care axează filozofia în viață, filozofi vitaliști și biocentrici ca H. Bergson și Ed. Le Roy, deși despart spiritul de materie, consideră *noosfera,* ordinea spirituală, ca o continuare creatoare a ordinii vitale, a *biosferei,* fiindcă inventivitatea spiritului este prefigurată în „evoluția creatoare“ a vieții. „Hominizarea“ este faza de eliberare a vieții pe Pămînt. Două mari evenimente domină istoria Pămîntului : vitalizarea materiei și hominizarea vieții. „Omenirea apare ca o ordine nouă a realității, avînd cu lumea inferioară a vieții un raport echivalent aceluia pe care îl găsim mai jos între viață și materie“ (Le Roy, *Les origines humaines,* 1928, p. 46). „Aspirațiile și facultățile noastre inventive ni se dezvăluie ca nefiind altceva (în fenomenul lor) decît puterea organogenă a vieții, odată hominizată; această putere însăși care și-a schimbat starea, dar nu natura fundamentală“ (*ib.*, p. 126). Punctul nostru de vedere nu este absolut antagonist concepției lui Le Roy, cel puțin ca rezultat general. Și pentru noi, principial există opoziție între animalitate și om. De aici încolo începe diferența de concepții. Le Roy scoate genetic, prin ajutorul „inventivității“ vieții, „noosfera“ din „biosferă“. Noi considerăm momentul genetic, generarea omului din animalitate, ca factor secundar, ca simplă *condiție* pentru altoirea sau manifestarea unei noi structuri recesive — animal și om — pe alte două structuri recesive : materie-viață și materie-spirit. Structurile recesive au nevoie de devenire, de geneză cauzală pentru a se instala în realitate, nu însă pentru a se constitui. Realitatea, ca raport de acțiune, este structurată recesiv. Ea dezvăluie structurile, nu le „creează din nimic“, nu le „inventează“. Noutatea este structurată ca antiteză recesivă, dar apariția ei este *condiționată* de alte structuri recesive realizate, are nevoie în genere de fluxul genetic al realității, al acțiunii neobosite.

Noua concepție antagonistă a celor doi factori unește animalitatea cu omul spiritual printr-un act arbitrar, fiindcă animalitatea și spiritualitatea sînt prin structura și originea lor radical eterogene. Conviețuirea lor este un mister. Vom ilustra această concepție prin opiniile lui M. Scheler, Werner Sombart și N. Berdeaev.

Max Scheler, pe urmele lui Bergson, înlocuiește polaritatea clasică corp-suflet cu polaritatea viață-spirit. Asupra acestui punct există acord între Scheler și Le Roy. Dar Scheler, inspirat de metafizica platonică și creștină, mînat de aversiunea împotriva pozitivismului, care mai dăinuiește în bergsonism, refuză să scoată evolutiv spiritul din viață. Viața și spiritul sînt potențe ireductibile, sînt două lumi *toto coelo* diferite. Asemenea creștinismului și cartezianismului, Scheler proclamă superioritatea spiritului, dar — caracteristic pentru Scheler — o superioritate de rang, de valoare și demnitate, nu de realitate și eficacitate în fața vieții. Concepția antică a Rațiunii, potență plăsmuitoare, a Ideii-Forță este o simplă dorință, un vis frumos. Spiritul este fără putere, este dezarmat în fața vieții. „Spiritul ca atare, în forma sa «pură», este originar fără vreo «putere», «forță», «activitate»“ (Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* p. 66). Pentru ca spiritul să dobîndească oarecare activitate, trebuie să intervină „asceza“, acea comprimare a impulsurilor și totodată sublimare a lor. Totuși, viața nu suprimă spiritul, cum ar fi de așteptat, dată fiind slăbiciunea inițială a acestuia și puterea vieții, a impulsurilor, ci ea procură spiritului activitatea necesară, stă la dispoziția lui, pare a i se subordona. Cum se face acest transfer de putere de la viață la spirit? Spiritul este „ascetul vieții“, el este cel ce „zice — nu“; prin negație, spiritul zăgăzuiește impulsurile, le sublimează, și astfel tumultoasa energie a vieții ascultă de structura ideilor, de sensurile ideale ale acestora, de valorile absolute. „Noul principiu, care face pe om să fie om, *stă în afara* a tot ceea ce putem numi *viață,* în sensul cel mai general, interior-psihic sau exterior-vital. Ceea ce face pe om să fie om este un principiu *opus oricărei vieți în genere*, ceea ce ca atare nu poate fi redus la «evoluția naturală a vieții», ci ceea ce, dacă trebuie să se reazeme pe ceva, se reazemă numai pe fundamentul suprem al lucrurilor — pe același fundament deci a cărui manifestare parțială este și «viața». Înșiși grecii au susținut un astfel de principiu și l-au numit *Rațiune*" (*ib.*, p. 46). O ființă care posedă o natură independentă de organic, o ființă capabilă de a se descătușa de impulsuri, este „liberă față de mediu" *(Umweltfrei)*, nu este angajată „extatic" în lume ca animalele, ci este „deschisă lumii", pe scurt are înaintea sa „lumea", „obiectele" ca ceva de sine stătător. Spiritul este determinat de „obiectele însele" (*ib.*, p. 48). Dar el este totodată cunoaștere de sine, fiindcă este un centru liber și personal de *acte*, îndeosebi de acte de *reflexie* asupra sa. Capacitatea de a cunoaște obiectele independent de impulsuri și de utilitățile vieții, conștiința obiectului, ca și conștiința de sine, conștiința subiectului constituie o structură unică. Omul nu numai că transformă „mediul" său vital în „lume", iar „rezistențele" în „obiecte", dar el se privește pe sine ca un obiect specific în conștiința de sine (*ib.*, p. 51). Spiritul ca *act* se definește prin „ideație", mai ales prin despărțirea esenței de existență, așa cum susținuse Edm. Husserl, maestrul în „fenomenologie" al lui Scheler. *„Această capacitate de a separa existența și esența constituie nota fundamentală a spiritului omenesc, care fundează toate celelalte note"* (*ib.*, p. 62). Concepția dualistă a lui Scheler îneacă o seamă de adevăruri într-o mare de idei care surprinde prin lipsa de vigilență față de obiecțiile posibile. Spiritul este așadar impotent față de viață, cel puțin „la început", dar el posedă totuși prin „ideație" capacitatea negației. Dar un spirit fără putere nu poate opune un „nu" ascetic vieții, nu poate zăgăzui prin sublimare — influență freudistă ! — clocotul impulsurilor. Chiar dacă am presupune că spiritul posedă această capacitate fără să cheltuiască energie, fiindcă prin definiție spiritul este o mărime anergetică, cum ne putem explica subordonarea puternicelor impulsuri vitale față de sensurile ideale ? Ernest Cassirer avea dreptate să întrebe : cum se face că oarba viață *vede, înțelege* indicațiile spiritului și le urmează ? Logic este ca chemarea spiritului să nu trezească nici un ecou în viață (E. Cassirer, *Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart. Die neue Rundschau*, I, 1930, p. 253).

Sociologul Werner Sombart, care a făcut un salt de la naturalism la spiritualism, ia atitudine împotriva antropologiei naturaliste și schițează o antropologie noologică radicală. Omul este o lume aparte și ca atare nu poate fi explicat prin biologie și în genere prin esențe naturale. El stă în afară și deasupra naturii prin acțiunea sa conștientă și liberă. Corporalitatea omului este pătrunsă de suflet; deci și el acceptă, ca atîția gînditori contemporani, tripartiția corp și suflet de o parte, spirit de altă parte. Biologicul este în om un supliment (W. Sombart, *Vom Menschen*, p. 431). Este o absurditate a scoate viața din anorganic și spiritul din viața pură. Spiritul vine din afară printr-un act de creație. Omul nu s-a născut, cum crede darwinismul, din treptata transformare a organismelor inferioare ; „mai degrabă omul a fost creat, într-un act unic de creație ; așa încît, el a fost deodată în lume. Cum s-a efectuat acest act de creație, scapă științei umane“ (*ib.*, p. 295). În concluzie, pentru Sombart, în om se unesc misterios două lumi. „Găsim aici, ca și acolo, același rezultat, că omul este o ființă care aparține la două lumi și a cărei soartă este să poarte în sine această dualitate dintre spirit și natură și să lupte cu ea pînă la moarte. Întreaga sa existență este o explicație a esenței sale spirituale cu servituțile sale naturale. Ceea ce animalele nu cunosc, tensiunea polară dintre eul individual și specie, dintre moștenire și sarcină, formează conținutul și sensul propriu al ființei umane. În lupta dintre servitute și libertate, omul trebuie să se verifice“ (*ib.*, p. 431—432).

N. Berdeaev nu încetează să deplîngă procesul de dez-umanizare, de bestializare a omului, după ce marele război din secolul al XX-lea [49] a zdruncinat încrederea, în sine nejustificată și exagerată, în om a secolului al XIX-lea, care el însuși a zdruncinat încrederea în Dumnezeu. Tragedia omului constă în „falimentul istoriei“, care n-a izbutit să realizeze împărăția lui Dumnezeu pe Pămînt. Istoria s-a dovedit ca dușmana omului, ca forța strivitoare a omului, a persoanei sale libere. Mîntuirea omului este ieșirea din istorie, este apocalipsa revoluției spirituale printr-un nou creștinism (*Destin de l'homme dans le monde actuel*, 1934, p. 67) sau printr-un „nou ev-mediu“. Spiritul poate întreprinde reforma omului împotriva dezumanizării produsă de tehnică, de economism, de naționalism, de rasism și de atîția alți idoli, între care se numără și numeroasele păcate ale creștinismului istoric, ale bisericii; așadar, spiritul poate lupta cu polidemonismul modern, fiindcă el nu este din această lume, fiindcă el exprimă nemijlocit *creativitatea* divină. Deci, Berdeaev respinge concepția „slăbiciunii spiritului“ a lui Scheler și dă un sens nou concepției tradiționale a Rațiunii creatoare sau cel puțin demiurgice, ordonatoare. Omul este o parte din natură, dar el nu se explică numai prin natură; el este obiect al naturii, dar și subiect supranatural — „natura omului este polară“. El ascultă de impulsuri inconștiente, de forțe telurice, cînd este privit de jos, dar și de spiritul prometeic, divin, cînd este privit de sus, în perspectiva lui Dumnezeu. Acela care poartă în sînul său un destin supranatural s-a coborît din înălțimea sa și s-a subordonat naturii care stă pe o treaptă mai jos. Berdeaev nu condamnă natura și corpul, ci postulează Spiritualizarea lor prin actul creator și înălțător al Spiritului. „Antropologia tradițională creștină, ca și antropologiile tradiționale filozofice, cele idealiste, ca și cele naturaliste, trebuie să fie învinse. «Teoria omului *creator* este sarcina creatoare a omului modern»“ (Berdeaev, *Das Problem des Menschen*, în *Kirche, Staat und Menschen*, 1937, p. 208).

Explicația cu doctrine care opun în om două principii apartenente la două lumi separate ni se pare timp pierdut. Ideea a două lumi separate se fundează pe ideea transcendenței, de inspirație spațială, care maschează motive introvertite, de pură credință. Aceste motive răstoarnă sensul recesivității, cum vom arăta în capitolul următor. Dar după radicala separare a celor două principii, unirea lor intimă este un act arbitrar, un *deus ex machina,* deși faptele o cer și mai sus cercetații autori o recunosc. Sombart, deprins cu metodele științifice, constată că spiritul este nu numai intim legat de corp, dar și grav îngrădit de corp, că, mai departe, natura poate fi influențată numai în anumite limite. De aceea, în fața absurdității, refugiul lui Sombart, ca și al altora, este cel obișnuit — invocarea incognoscibilului, misterului. „Dacă ne întrebăm privind înapoi ce știință sigură posedăm despre procesele eredității la om și cu acestea despre raportul dintre spirit și natură în construirea personalității, răspunsul poate suna : extrem de puțin... Este un succes optim al științei dacă ea ne arată că știm mai puțin decît am crezut" *(op. cit.,* p. 427—428). Fraza lui Sombart, ca și ideile lui Scheler, Berdeaev etc. pot fi răsturnate : noi credem mai mult decît ne permite știința și de aceea învinuim știința că nu justifică tot ce credem.

Polaritatea — ambiguitatea, dualitatea, duplicitatea — omului nu este dar în discuție. Este un fapt de explicat. Dar ea nu este străină nici vieții și realității în genere. În această privință, omul este un microcosm, un amplificator al unei structuri universale. Esențial în problematică nu este însăși polaritatea sau ambiguitatea, ci felul de ambiguitate propriu omului. Răspunsul a fost formulat de la începutul lucrării noastre. Structura antropologică este o ilustrare conștientă de sine a unei structuri ontologice, o aplicare pe plan superior a recesivității într-un sens deosebit de cele două mari soluții — animalismul și hominismul. Principiul recesivității recunoaște caracterul dominant al animalității și caracterul recesiv al umanității, dar totodată recunoaște că omul reprezintă un principiu eterogen animalității, dar legat indisolubil, cu necesitate structurală de animalitate. În această solidaritate, însăși animalitatea suferă ajustările necesare, străbate etape noi cercetate de transformism. Așadar, deși omul este exponentul unui principiu cosmic nou, animalitatea are rolul dominant în structura lui. Darwin constată acest fapt la sfîrșitul operei *Descendența omului.* „Mi se pare că trebuie să recunoaștem că omul, cu toate nobilele sale calități, cu toată simpatia ce simte pentru cei mai grosolani din semenii săi, cu toată bunăvoința pe care o extinde pînă la ultimele ființe vii, cu toată inteligența divină care i-a îngăduit să pătrundă mișcările și constituția sistemului solar — cu toate aceste facultăți de ordin eminent —, trebuie să recunoaștem că omul păstrează încă în organizarea sa corporală pecetea neștearsă a originii sale inferioare" (Darwin, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle,* 1881, p. 678). Un tînăr naturalist englez, mort de timpuriu, care a lăsat un patetic *Jurnal,* W. N. P. Barbellion, notează : „Mi-e silă de omul care vorbește de «specia animală» cu un accent de dispreț emfatic asupra *animalului.* Numai creștinii sînt în stare de așa ceva. Cît despre mine, sînt mîndru de înrudirea mea strînsă cu celelalte animale. Scot din descendența mea simiescă un orgoliu bănuitor. Îmi place să-mi închipui că altădată eram un măreț individ păros, trăind pe arbori, și că forma mea a străbătut epocile geologice *via* protoplasma, viermii și amphioxus, peștii, dinozaurii și maimuțele. Cine ar vrea să schimbe astfel de strămoși contra perechei incolore din paradis ?" (Barbellion, *Journal d'un homme déçu,* 1930, p. 49).

Ne surprinde cît de înrudite sînt în fond cele două concepții antagoniste cu pretenții moniste — animalismul și hominismul. Amîndouă concordă, firește cu justificări și accentuări deosebite, asupra unui punct : nu domină animalul, ci omul, polul hominist. Se înțelege, animalismul are *ca punct de plecare* dominarea animalului și chiar o anumită superioritate a animalului, față de care omul nu mai este un adevărat animal și nu este încă om. Pe măsură ce omul își plămădește propria sa viață, pe măsură ce se desfășoară procesul de „hominizare“, animalul scade și triumfă, ajunge să domine omul. Cel puțin în unele exemplare de sfinți, de gînditori, poate și de artiști, polul uman covîrșește polul animalic, chiar dacă demascăm această superioritate a omului ca o simplă sublimare a dinamismului zoologic. Cel puțin în unele tipuri umane, omul nu numai că a depășit animalul, ci s-a depășit pe sine. Cum spunea Pascal : *l'homme passe infiniment l'homme (Pensées).* Chiar pentru cel mai consecvent animalism, omul este animalul care nu numai refuză să fie numai animal, ci are ca ideal să fie mai mult decît animal, să fie chiar nonanimal. Schopenhauer, doctrinarul voinței de putere, al vieții pur animalice, admiră animalul care se înfățișează în vestmîntul său natural și care impresionează plăcut tocmai în starea lui liberă. Omul nu este om adevărat, fiindcă a pervertit animalitatea. „Există în lume numai o ființă mincinoasă — *omul.* Oricare alta este adevărată și sinceră, întrucît ea se oferă deschis drept ceea ce este și se exteriorizează cum simte. Omul a devenit un monstru prin abuzurile sale în îmbrăcăminte, mîncarea de carne, consumarea spirtuoaselor, a tutunului, prin pielea sa albă, prin viciile și bolile sale. «El este ca o pată rușinoasă a naturii !». Au existat și oameni adevărați, grecii, care au știut să-și limiteze îmbrăcămintea, fiindcă o considerau ca o degradare“ (Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena,* cap. XXVI, *Note psihologice,* § 305). Mulți biologi de astăzi constată și deplîng înstrăinarea omului, prin cultura sa, de animal. Fiziologul Ch. Richet afirmă cu gravitate că „civilizația ruinează omul“, adică substratul său biologic. Prin urmare, și animalismul naturalist recunoaște că, în cele din urmă, omul domină și ruinează animalitatea. Concepția hominisă, cu tendință dualistă, instaurează, firește mult mai consecvent decît monismul zoologic, supremația omului datorită spiritului, „rațiunii“ teoretice și practice. Reprezentant tipic al acestei concepții, printre contemporani, este W. Sombart. Spiritul pătrunde întreg corpul omenesc, oarecum îl transfigurează. Corporalitatea omului nu este animală, ci esențial umană. Este absurd să așezăm somatologia antropologică în biologie, ca un capitol al ei (*op. cit.*, p. 27). Ceea ce Schopenhauer condamna la om, ca falsificare a vieții prin spirit, este pentru Sombart încă o dovadă a „transfigurării“ naturii animale sub acțiunea spiritului. Trei sînt formele de „transfigurare“ : *deghizarea* prin îmbrăcăminte și podoabe a goliciunii rușinoase a animalului ; *sublimarea,* care spiritualizează chiar masa luată în societate, unde accentul cade pe convorbire și decor ; *rafinarea,* care face din mîncare un ritual, o consumare de lucruri fine, prelucrate și înstrăinate de natură. Însuși actul procreației a devenit un fel de artă (?), o poezie, o formă în care contactul animalic se șterge în contactul sufletesc. Din nefericire, tot acest rafinament nu este un cîștig pentru spirit, ci numai o pervertire a animalului sau, în cazul cel mai bun, un început al apocalipticei răsturnări a raportului recesiv. Civilizația a creat un animal rafinat, o bestie pretențioasă, nu un om adevărat. Civilizația de pînă acum cel mult a schițat stîngaci adevăratul raport recesiv, în care animalitatea domină completată de umanitate.

Soluția noastră, fundată pe structura recesivă a omului, așază animalitatea în polul dominant și umanitatea în polul recesiv. În faza actuală nu putem concepe un om în care funcțiile animalității s-au subordonat spiritului, s-au atrofiat, dacă nu chiar au dispărut. Teza noastră nu are nimic paradoxal în caracteristicile ei, prin care ea se deosebește de animalismul naturalist și de hominismul spiritualist. Esențial este să ne înțelegem asupra cuvintelor și lucrurilor, esențial este să știm precis despre ce este vorba. Poziția noastră are, în unele puncte, afinități cu teorii străine, dar în substanță este diferită. Înșiși spiritualiștii radicali se văd siliți să toarne apă în vinul lor prea tare, și visează o utopică „armonie între animal sau natură și om sau spirit". Eroarea inițială în disputa animal-om este confuzia dintre animal și animalitate. *Omul respinge asocierea recesivă cu animalele date, nu însă cu animalitatea.* Dacă sărăcim noțiunea de animalitate, dacă răpim animalului cît mai multe din caracterele ce l-ar putea apropia de om (inteligență, capacitate tehnică, ordine socială sau morală), facem să crească artificial prăpastia dintre animal și om. Procedeul acesta de a micșora proprietățile unei realități, pentru a înălța, împotriva ei, o alta, este cunoscut în filozofie. Folosind acest procedeu, s-au opus materia-viața și spiritul, determinismul și libertatea, cauzalitatea și finalitatea. Tot așa, grecii au numit „barbari" pe toți care aveau altă limbă și alte calități culturale. Antiteza între doi termeni nu cere ca unul să fie degradat și deposedat, pentru ca celălalt să se împodobească cu toate calitățile. Nimic nu ne silește să limităm animalitatea la manifestările pre-umane și de a face din om un personaj mitic, în care s-au legat un corp frumos cu o coadă bestială. Animalitatea nu este o noțiune *ne varietur*, cu un conținut fixat. Nu este exclus ca omul să reprezinte și o nouă formulă de animalitate, rezultată din formele dinainte, infraumane. Biologia postdarwinistă, chiar cînd n-a fost pe linia lui Darwin, nu ne permite să punem la îndoială animalitatea omului, dar o animalitate singulară, cu caractere unice, fără ca acestea să fie produse de „infuzia" spiritului. Mai degrabă, spiritul a beneficiat de noua animalitate, s-a altoit pe ea. Teza recesivității nu enunță nici că omul devine tot mai puțin animal, deși principial această răsturnare nu este exclusă, nici că devine tot mai animal, în sensul infrauman. Noi respingem vitalismul care exaltă instinctualul, energia brutală, adeseori sub masca așa-numitei spiritualități.

Omul rămîne legat de întreaga animalitate, de întreaga viață, inclusiv planta, și are ca postament solid o nouă animalitate originală. Pericolul stă nu în noua animalitate și nici măcar în vechea animalitate persistentă, ci în pervertirea animalității prin bestializare conștientă și în nerealizarea virtualităților noului animal, în nerespectarea cinstită a animalității originare și fundamentale. Idealul rămîne respectarea a ceea ce este original, sănătos, „sincer", cum spunea Schopenhauer, în vechea și noua animalitate. Omul posedă caractere unice tocmai prin animalitatea sa superioară. Animalitatea este în om un bloc : moștenirea vechiului animal și bogăția inovatoare a noului animal este caracteristica omului ca ființă spirituală. Recesivitatea omului față de animal este recesivitatea „spiritului" față de corp, față de elementul „somatic". Odată cu omul, animalitatea intră pe Pămînt într-o fază nouă, în faza de supremă afirmare a calităților vieții, îndeosebi a proprietății fundamentale — conservarea de sine. În marele proces al vieții, apariția omului pe Pămînt nu este ca un scop urmărit mai mult sau mai puțin conștient, dar apariția omului nu este nici un „produs oarecare", un accident al vieții, un hazard, ca și apariția vieții, cum susține J. Rostand. Fără să fie intenționat, omul este totuși îndelung pregătit de întreaga evoluție organică și el a apărut cînd au fost împlinite toate condițiile de mediu și de structură vitală. Am văzut în capitolul *Cauzalitate-finalitate* că structuri determinate pur cauzal au direcții finaliste în mod necesar. Omul nu este plănuit conștient de evoluția biosferei, dar el este un produs necesar, *ca și cum* ar fi intenționat. „Corpul uman — scrie Le Roy — este rezultatul îndelung elaborat al unei istorii ale cărei urme rămîn vizibile în el" (*Les origines humaines*, p. 167). Omul este un edificiu, o arhitectură în care diferitele părți trădează stiluri din epoci diferite : membrul cu cinci degete datează din devonian, tipul triunghiular al dinților din cretaceu, a patra tuberculă accesorie a molarilor superiori a fost introdusă la începuturile eocenului ; talia înaltă a fost atinsă în miocen, barba abia la finele cuaternarului (*ib.*, p. 167). Așadar, omul este un muzeu de relicve ; are o structură stratigrafică. Opinia lui Le Roy este întărită de zoologul Albert Vandel. Omul a luat ființă printr-o lungă gestație a materiei, a vieții, dintr-o imensă istorie. „În constituția sa fizică, organică și psihică se regăsesc, dispuse în pături stratificate, planurile de organizare care mărturisesc etapele lungii sale ascensiuni. Corpul omului apare sub aspectul unui mozaic complex, ale cărui elemente reprezintă aporturi de origine și de vîrstă diferite. Astăzi este posibil să stabilim cu o aproximație suficientă originea filetică a principalelor sale organe și de a le fixa data. Măduva sa a spinării scobită merge cel puțin pînă la cambrian... În sfîrșit, stațiunea verticală, nasul în relief, bărbia proeminentă, fruntea înaltă, creierul complex sînt apanajul omului modern ; ele nu datează decît de la sfîrșitul cuaternarului" (A. Vandel, *L'homme et l'évolution*, p. 156, 157). Aceeași stratificație și în structura psihică ; dacă reacțiunile instinctive au regresat la om, complexul emoțional și afectiv este strîns legat de cel prezent la animale.

Studiul corpului uman în structura lui anatomică și în funcțiile lui a dezvăluit de timpuriu caracterul animalic al corpului. Linné, acum două sute de ani, în sistematica sa, înainte de triumful transformismului, a clasat pe om, pe baza caracterelor somatice, printre primate, adică propriu-zis printre ultimele manifestări ale mamiferelor *(homo sapiens)*. Știința de astăzi clasează pe om printre *hominide*, treapta superioară a antropoidelor (cel mai apropiat este cimpanzeul, apoi vin urangutanul și gorila).

Transformismul a verificat în amănunt că omul nu este o ființă izolată printre celelalte animale, ci o ultimă verigă în lanțul evolutiv al formelor vieții. Omul este una din cele opt sau nouă sute de mii de specii animale care populează astăzi planeta (J. Rostand, *L'homme*, 1944, p. 10). Demult, Aristotel observase, vorbind de cauzalitate, că o „infinitate de fapte trecute se cuprind în ceea ce se întîmplă acum" *(Analitica secundă*, II, cap. 12, 96 b). Viața omului are rădăcini adînci în trecutul întregii vieți, de la plantele elementare pînă la primate, la animalele fruntașe, între care maimuțele antropoide sînt cele mai înrudite organic cu omul. „Îmi pare rău să gîndesc că principala concluzie la care ne-a dus această lucrare, anume că omul descinde dintr-o formă de organizare inferioară, va fi foarte neplăcută multor persoane. Nu mai încape îndoială că descindem din barbari. Nu voi uita niciodată uimirea pe care am simțit-o văzînd pentru prima dată o ceată de fuegieni pe un țărm sălbatic și arid, fiindcă îndată îmi trecu prin minte gîndul că astfel de oameni au fost strămoșii noștri. Acești oameni, cu totul goi, mînjiți cu picturi, cu părul lung și încîlcit, cu gura băloasă, aveau o expresie sălbatică, îngrozită și neîncrezătoare. Nu aveau aproape nici o artă și trăiau ca animalele sălbatice din ce puteau apuca ; lipsiți de orice organizație socială, ei erau necruțători față de tot ce nu făcea parte din micul lor trib. Oricine a văzut un sălbatic în țara lui de baștină nu va simți nici o rușine recunoscînd că în venele sale curge sîngele unei ființe inferioare. Aș prefera tot atîta, în ce mă privește, să descind din mica maimuță care, cu eroism, a bravat un teribil dușman pentru a salva pe păzitorul lui sau din acest bătrîn babuin care a laut cu sine triumfător tînărul său camarad, după ce l-a răpit unei haite de cîini uluiți, decît dintr-un sălbatic căruia îi place să chinuiască pe dușmanii săi, care oferă sacrificii sîngeroase, practică uciderea copiilor fără remușcări, tratează femeile sale ca pe niște sclave, nu ține seama de nici o decență și rămîne jucăria superstițiilor celor mai grosolane“ (Darwin, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle,* 1881, p. 677—678). Nu ne interesează aici antropogeneza, genealogia omului, nici discuția în jurul asemănărilor dintre om și maimuțe. Chestiunea are o șarjă afectivă și este de așteptat ca părerile să fie împărțite — de la cea mai mare apropiere pînă la cea mai mare depărtare (de exemplu la Sombart). Putem spune numai că maimuțele de astăzi sînt mlădițe uscate, anchilozate ale unei tulpini care a generat omul, vom vedea în ce împrejurări.

S-a căutat în arhitectura organismului uman și elementul vegetal, planta, nu numai elementul zoologic. Aristotel atribuie omului un suflet vegetativ, avînd funcțiile nutriției, somnului, procreației. Planta posedă alte funcții, mai precise, care rezultă din caractere ușor de identificat. 1) Planta este pasivă, este strîns legată de condițiile ei de existență, se contopește oarecum cu anorganicul și abia se distinge de el. Ea se hrănește direct din mediul organic [50], din atmosfera scăldată în soare cu ajutorul frunzelor verzi, din pămînt, prin rădăcini — de aceea întinderea ei pe o suprafață cît mai mare exterioară —, și fabrică materialul organic cu care se hrănește animalul, la care aparatul digestiv este interior, nu exterior, ca la plantă. De mult s-a constatat această diferență între plantă și omul-animal. Bacon considera pe om ca o „plantă răsturnată“. Planta, al cărei cap sînt rădăcinile, are gura înfiptă în pămînt, iar organele de reproducție sînt sus ; la om, nervii sînt sus, în cap, iar organele de reproducție jos (Bacon, *Novum Organum,* cartea a II-a, cap. 27). Comparația lui Bacon este luată de la Aristotel : „Ceea ce este capul la animale sînt rădăcinile la plante, dacă trebuie să judecăm diferența și identitatea organelor după funcțiile lor“ (Aristotel, *Despre suflet,* II, 4, 416 a 5). De asemenea, planta are „puncte vegetative“, de unde pornesc ramificații și muguri, cum nu există la animale. 2) Planta nu posedă un centru nervos care să reflecte impresiile, excitațiile; de aceea, ea nu are reflexe condiționate (Hans André, *Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch,* 1924, p. 29; H. André, Fr. J. J. Buytendijk și colectiv, *Vues sur la psychologie animale,* 1930, p. 16 și urm.). Max Scheler atribuie vegetativului din om „impulsul afectiv" *(Gefühlsdrang)* spre exterior, „extatic", enunț ce ne înstrăinează de specificul plantei. Scheler ținea să instaleze planta în om nu numai prin metabolismul nutritiv, ci prin afectivitate, care este legată de sensibilitatea animalului.

Omul este de precădere un animal. Pentru paleontologul H. F. Osborn, caracterul esențial al animalului este dependența sa de vegetale. „Un caracter biochimic primordial al vieții animale este că ea nu derivă direct energia sa, cum fac bacteriile cele mai primitive, din apă, pămînt și căldura Pămîntului și a Soarelui; ea nu o derivă nici din Soare, ca plantele clorofiliene, ci ea o împrumută rezervelor care constituie lumea bacteriană și vegetală. Întreaga viață animală este în dependență de viața bacteriilor și plantelor" (Osborn, *L'origine et l'évolution de la vie,* 1921, p. 99). Prin structura sa somatică, prin organismul său supus legilor vieții, omul este un pluricelular (un metazoar) alcătuit din cîteva trilioane de celule diferențiate, după ce a pornit de la o singură celulă germinativă; așadar, după ce a fost un monocelular (un protozoar), este un vertebrat, un mamifer, un primat, toate acestea în mod tipic, cum constată paleontologul catolic Teilhard de Chardin, adeseori citat de Le Roy. Chiar dacă istoria filetică a omului nu ne-ar fi cunoscută, omul ne apare un animal prin anatomia și fiziologia sa. Nu putem înțelege constituția organică a omului dacă o dezlipim de aceea a primatelor de care diferă numai în amănunte (Alb. Vandel, *op. cit.,* p. 152). Același autor rezumă concepția sa despre solidaritatea omului cu tot trecutul organic în următoarele cuvinte: „Astfel, locul omului în natură ne apare clar. Evoluția nu se desfășoară la întîmplare. Omul a sosit la timpul și la locul său. El este produsul unei lungi și strălucitoare gestații. Omul se reazemă pe imensul edificiu al lumii organice care îl susține și îl explică. El reprezintă mugurul terminal... În acest sens, omul este astăzi rezumatul lumii. Restul nu reprezintă decît deșeurile, scoriile ce rezultă din producția ei. De aceea, legea umană este legea lumii" (Vandel, *op. cit.,* p. 191). Marile legi ale vieții sînt integral valabile pentru om. Prima lege este legea articulării ierarhice a părților organice în întregul corpului; unele structuri au un rang superior; de aceea, structurile inferioare li se subordonează; pe scurt, există în organism „puncte organizatoare", de ierarhizare, ceea ce Hans Speman a numit „organizatorul". A doua lege este aceea a transformărilor ireversibile. Organismul uman este un colectiv istoric, cum este orice organism, care ascultă de legea descoperită în paleontologia Pămîntului de biologul belgian Dollo. Legea lui Dollo susține că nici o formă de viață, odată părăsită, dispărută, nu mai revine. Legea ireversibilității se manifestă și în ciclul de viață al individului ca sistem istoric de reacțiune: organul nu este pasiv în fața mediului, ci se modifică, pierde unele forme și cîștigă altele. Și aici dezvoltarea formelor este ireversibilă.

Viața este o unitate de acțiune și reacțiune, în care organismul își reglează singur ciclul vital. Reglarea nu are nimic finalist; ea poate duce și la deteriorarea organismului, dar ea conservă totdeauna viața, pe cît este posibil (Franz Büchner, *Der Mensch und die Ordnung des Lebendigen*, 1939, p. 19). Reglarea organismului uman se face, ca și la animale, prin secreții interne, cum și prin produse exterioare, de origine vegetală, introduse în organism cu funcția de catalizatori — vitaminele. Omul este născut animal, poartă în sine întreaga animalitate, a rămas animal. Primejdia ce îl pîndește în „ordinea vitalului" nu provine de la vechiul animal din om, de la bogata moștenire a vieții trecute, ci de la noua animalitate, umană, și drept vorbind nu chiar de la ceea ce animalitatea aducea ca noutate, ci de la produsele noii animalități umane, de la civilizație și cultură, de la numeroasele perturbații ale spiritului și inimii produse de cultură și civilizație. Noul animal este îmbătat de noutatea sa și cade în *„hybris"*, în lipsă de măsură, în îndrăzneli și pasiuni care amenință fondul vechi, piedestalul său animalic, și periclitează sudura dintre vechiul și noul animal. Sudura aceasta nu este încă făcută. Chiar dacă va fi făcută, noul animal are dreptul, cum vom vedea, de a se numi față de vechiul animal „om", fiindcă pe el s-a grefat elementul antitetic, pur uman, spiritual. Omul este cu atît mai îndrăzneț, cu cît este mai vizibil un animal recent, un „neofit" (adică un „nou născut") și poate un autentic parvenit. Omul este copilul bătrîneții Pămîntului, al ultimului avînt al vieții.

Filozoful hegelian Joh. Ed. Erdmann a pus în circulație odinioară expresia că omul este „parazitul Pămîntului" (*Psychologische Briefe*, ed. a VI-a 1882, ed. a I-a 1855, p. 4). Termenul de parazit nu are sensul respingător obișnuit, căci nu numai omul trăiește pe seama pămîntului, ci și planta. Omul este parazit al Pămîntului, fiindcă nu poate locui decît pe Pămînt. El împărtășește soarta Pămîntului și de aceea parazitul servește pe parazitat. „Omul lucrează pentru Pămînt în măsura în care lucrează pentru sine și tocmai de aceea el nu se desparte de Pămînt; în viața sa se împletesc viața generală cu cea particulară; de aceea, viața sa este o viață *concretă*, reală, și în sentimentul acestei deosebiri specifice omul consideră ca ofensă cînd i se spune că vegetează sau că duce o viață animalică" (Erdmann, *op. cit.*, p. 53—54). Desigur, omul ca ființă concretă este un animal diferit de celelalte, nu animal în adevăr unic, în care vechea animalitate se încoronează cu atribute vitale supreme. Maurice Pradines, care a înlocuit teoria psihologică tripartită a funcțiilor printr-o psihologie antropologică mai potrivită „geniului omenesc", în operele și instrumentele lui, schițează în substanțiala introducere a volumului II, partea I din *Tratatul de psihologie*, geneza omului după indicațiile antropologiei naturaliste. Două mari mutații definesc geneza omului: 1) geneza hominienilor dintr-o ramură a antropoidelor; 2) mai ales diviziunea hominienilor, la începutul cuaternarului, în două mari ramuri, în așa fel încît a doua a înlocuit pe prima — omul musterian, începînd cu omul din Neandertal, și omul magdaleean. Omul musterian a inventat mîna strîns asociată cu poziția verticală, mîna care „manipulează" obiectele, le adună, le separă, și mîna „manufacturieră", care produce prima formă a industriei, pietrele cioplite, și focul. Omul musterian a creat dar tehnica; are însă un limbaj, o religie și o sociabilitate încă rudimentare. În schimb, omul magdaleean marchează o etapă nouă, inventivă a omului — în tehnică, în limbaj, mai ales în arta plastică (necunoscută omului musterian), în sociabilitatea care trăiește prin tradiție și religie magică (M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, vol. II, 1946, p. 3 și urm.).

*

Care este esența omului, a animalului „nou născut“ ? Evoluția vieții pare sfîrșită în epoca cuaternară. „Evoluția progresivă a lumii animale, aceea care creează marile tipuri organice, a ajuns la un punct mort“ (Vandel, *op. cit.*, p. 189). Viața încetează de a sculpta în organe posibilități noi, încetează de a crea forme noi de viață. Ea se află în dilema : să se oprească, să se anchilozeze, să îmbătrînească, avînd înainte tragica perspectivă a distrugerii lente, sau să încerce un nou tip de viață progresivă. Omul este ființa nouă care a concentrat în sine posibilitățile de creație. Noua formulă este producerea, în locul organelor vitale, a organelor artificiale, a unor mijloace vitale exterioare organismului, este folosirea materiei moarte nu prin introducerea ei în organism și diferențierea în organe, ci prin crearea de organe de o natură cu totul nouă, oarecum moarte, *uneltele*, și prin producerea directă a fenomenului ce transformă materia — focul. Toată greutatea întreținerii vieții trece asupra materiei anorganice, cum era la plantă, fără ca totuși omul să se topească, să se piardă în materia anorganică, ci dimpotrivă, să se distanțeze de ea, să se elibereze de ea. În adevăr, omul devine, cum spunea Bacon, o plantă răsturnată, adică o plantă liberă și direct operatoare în mediul său. Viața s-a străduit totdeauna să aibă libertatea de mișcare față de mediu, să dispună de mai multe posibilități sau alternative, în sfîrșit să fie mai din plin ea însăși. Numai omul realizează mai satisfăcător această exigență de libertate, și în acest sens spiritul care este specificul omenesc se definește printr-un act fundamental de libertate. Această profundă remaniere a vieții, care începe cu bacteriile, cu protozoarele, n-a fost posibilă decît tîrziu și a trebuit să aibă repercusiuni asupra organismului animal. Desigur, noua formulă vitală, hominismul, se putea dispensa de importante amenajări organice, de acum înlocuite cu tehnica, și de aceea ne surprinde disproporția dintre slaba variație morfologică, din care a luat naștere omul cu atributele lui psihice, și enorma zguduire produsă în sînul vieții de apariția omului (Le Roy, *op. cit.*, p. 38). Omul aduce o biologie nouă, o animalitate nouă, fără ca totuși să modifice considerabil structura bazilară a vechii animalități. De aceea, omul apare ca un antianimal sau ca un „animal original“. Dintr-un anumit punct de vedere, el este un antianimal, fiindcă este om suprapus animalului, dar această superioritate antianimală a omului este recesivă. Omul rămîne tributar animalului, cu toată superioritatea sa față de animal, așa cum spiritul rămîne tributar materiei. Omul este oarecum o nouă formulă a materiei, este o materie inedită, adică o existență inedită, deoarece materia monopolizează existența atît în spațiu, cît și în timp. Ne surprinde că noua ordine vitală, prin complexitatea ei, putea să fie o primejdie pentru cea veche. Inaugurînd o epocă instrumentală, omul și-a creat prin cultură un mediu nou care îndepărtează de natură și face pe om să aibă izbucniri „naturiste“, să viseze o întoarcere la natură, la „primitivitate“ sau „simplitate“, chiar să reabiliteze animalitatea, „bestia“, mai mult sau mai puțin blondă. Dar viața nu cunoaște reversibilitate de forme, chiar dacă ea trișează cu principiul ireversibilității sau entropiei, crezînd că ea poate crea energii. Ea nu creează energii, ci forme ale energiei, forme care sînt noi, fiindcă cele vechi au dispărut. Se adaugă faptul important că noua animalitate, renunțînd la transformări organice, nu se înscrie în organism prin produsele ei civilizatorii. Civilizația nu este un factor de progres pentru organism, ci dimpotrivă. Dar acesta este prețul răscumpărării, adică este pierderea pentru a obține un cîștig. Rolul eredității trece asupra tradiției și mai ales asupra educației, în sensul cel mai larg, formații umane care apelează la funcții psihice (memorie, inteligență, afectivitate, voință).

Totuși, noua animalitate, îndreptată spre utilizarea prin instrumente a materiei, și prin aceasta deosebită de cea veche, vegetativă, a remaniat întrucîtva vechiul animal pentru a-l face apt noului său destin vital, a creat o nouă ordine vitală. Caracterele anatomice specific umane sînt cunoscute demult. Omul este ființa cu poziție verticală *(homo erectus)*, ceea ce are drept efect o modificare simultană a picioarelor, care s-au specializat în mers, și mai ales a mîinilor, organ al muncii cu infinite și delicate posibilități de mobilitate, apoi a figurii, care a pierdut prognatismul animalic, care stă pe un trunchi mai echilibrat și cu mai puțin efort, ne mai avînd obligația de a prinde și de a sfîșia prada cu dinții. Importanța mîinii în formarea omului a fost subliniată de Aristotel și înainte de Anaxagoras : „Anaxagoras spune că omul este animalul cel mai înțelept pentru că are mîini“ (Aristotel, *Despre părțile animalelor*, IV, 10, 687). Aceste trăsături presupun că strămoșul omului a trăit o viață arboricolă, care înlesnește dezvoltarea abilității manuale și a acuității vizuale, în timp ce mirosul, organ care primează la celelalte animale, a pierdut din importanță. În sfîrșit, o altă condiție importantă a „hominizării“ a fost coborîrea animalului arboricol pe pămînt și rezolvarea problemelor noi ridicate de viață pe pămînt. El a știut să rezolve așa de bine aceste probleme, încît omul de timpuriu s-a răspîndit pe întreg globul și a trăit în toate climele ; firește, nu toate rasele posedă acest vast nomadism, ci numai rasa albă, dar orice rasă se poate adapta aproape la toate condițiile Pămîntului. Omul, spre deosebire de celelalte animale, este locuitorul întregului Pămînt, iar cucerirea planetei este unul din marele evenimente ale istoriei omului.

Aceste atribute umane unice (capul, mîna, piciorul, organele senzoriale, îndeosebi văzul și pipăitul) nu s-ar fi dezvoltat dacă în același timp nu s-ar fi format în craniu un creier excepțional nu numai prin mărimea lui, ci și prin capacitatea lui de variație, de complicare a excitațiilor și reacțiilor și mai ales prin capacitatea de inhibiție care pune distanță între excitație și reacție, făcînd astfel posibilă o mai bună și ușoară potrivire între excitație și reacție. Inhibiția trecătoare a făcut creierul mai plastic, a asigurat creierului un rol mai activ în ordonarea și utilizarea reflexelor și instinctelor. De aceea, cum observă biologul J. Huxley, omul este cea mai variabilă specie, ea avînd variații de rasă, de națiune, profesiune, de clasă, de individualitate. Diferența dintre un om sălbatic și Beethoven este analoagă aceleia dintre un burete și un animal superior. Tot așa între un inginer extravertit și un mistic introvertit (J. Huxley, *The Uniqueness of Man*, în *Readings for Citizens at War*, p. 373). Creierul uman nu este un produs izolat în evoluția organismelor. Sistemul nervos mai dezvoltat există pe trei trepte ale regnului zoologic — cefalopodele, insectele și vertebratele. De aceea se poate spune : *„dezvoltarea sistemului nervos și a psihismului reprezintă tendința fundamentală a evoluției animale. Dezvoltarea psihică constituie criteriul cel mai sigur al evoluției progresive“* (Vandel, *op. cit.*, p. 69). Huxley se întreabă : de ce insectele cu un sistem nervos atît de coordonat și de dezvoltat n-au progresat, ci au ajuns la un drum înfundat ? Pentru el, explicația că insectele n-au progresat stă în respirația defectuoasă prin trahee, în loc de a folosi mecanismul dublei respirații prin plămîni și circulația sîngelui. Traheea a împiedicat o creștere mai mare a corpului insectelor, deci și a creierului. O dezvoltare a creierului era posibilă numai la vertebratele terestre, care au ajuns la reglarea temperaturii ca bază a progresului, căci fără această condiție nu pot exista procese psihice superioare (*ib.*, p. 375). Acest progres al echilibrului termic a fost atins de două tipuri de vertebrate — păsările și mamiferele. Păsările au ajuns repede la un punct mort, mai ales fiindcă membrele superioare au fost monopolizate de zbor. Mamiferele au pășit mai departe datorită unei dezvoltări interne care a permis puilor să vină pe lume după un lung stagiu în organismul mamei și totodată ca ei să aibă o viață de familie. Multe mamifere s-au înfundat prin specializarea membrelor și au rămas legate de simțul grosolan al mirosului nediferențiat. La om s-a dezvoltat viața socială de timpuriu, iar legătura dintre bărbat și femeie împreună cu copiii este de lungă durată, fiindcă sexualitatea umană nu este legată de anumite perioade, ci continuă tot anul.

Toate aceste caractere biologice, specific umane, pe care le-am putea înmulți, sînt consecințe ale unei alte trăsături fundamentale — imensa plasticitate, uimitoarea maleabilitate a omului, caracterul său „cameleonic“, după cuvîntul lui Pico ; cu alte cuvinte, este *nespecializarea* rigidă, posibiltatea indefinită de adaptare, fără a se lăsa fixat. Firește, este vorba de om în genere, nu de orice om, de orice rasă. Unii oameni au rămas pe loc și de aceea par „înapoiați“, în timp ce poate în realitate ei au trăit în condiții ce nu le-au permis schimbarea. Vom stărui acum asupra acestei caracteristici esențiale a umanului, despre care am vorbit la început, în treacăt. Și gîndirea umană, pe linia lui Democrit, a recunoscut că omul nu este organic specializat ca celelalte animale, că omul este o ființă „golașă și dezarmată“ *(nudus et inermis)*. Pliniu, în a sa *Istorie naturală* (începutul cărții a VII-a), deplînge lipsa de grijă a naturii față de om, în timp ce ea s-a dovedit grijulie pentru celelalte animale. Herder, în *Ideen* (IX, I), vorbește de om ca de o „ființă deficientă“ *(Mängelwesen)*. Așa cum s-a născut, omul era destinat să piară. De aici opoziția inițială dintre om și natură, totdeauna indiferentă și adesea dușmănoasă față de el.

Biologia contemporană a încercat să dea o explicație verosimilă nespecializării, „dezarmării“ omului și deci plasticității sale, ca și capacității de a modifica condițiile sale de existență, pentru a le face mai favorabile, de a deveni independent de situații, de mediu, de a-și făuri singur un mediu artificial, „cultural“. De la biologul L. Bolk (*Das Problem der Menschwerdung,* 1926) s-a încetățenit convingerea că omul reprezintă stabilizarea unei stări foetale [51], embrionare, neformată încă, ci în formare, nedefinitivată. Un primat a dat naștere unei ființe noi embrionare, cum se constată din culoarea albă care există la maimuțe și la toate rasele umane la nașterea lor. De aici asemănarea așa de pronunțată a omului cu puiul de maimuță, nu cu maimuța dezvoltată. Așa golaș și dezarmat prin nespecializarea sa organică, omul ar fi pierit, dacă lipsurile lui n-ar fi fost compensate, dacă medalia n-ar fi avut un revers, pe scurt dacă deficiențele n-ar fi avut calitățile lor, întocmai cum calitățile au ca revers anumite deficiențe. Cea dintîi compensație este un spor de vitalitate, de activitate ce se afirmă, ca în jocul copiilor, printr-un lux de posibilități. Mai ales olandezul J. J. Buytendijk, specializat în psihologia zoologică, a subliniat caracterul de lux, de exuberanță, de „iubire“, de depășire a biologicului pur utilitarist al ființei umane spre deosebire de cea animală. Acest lux în activitatea omului apare, cum a observat Aristotel, în rîs, în biruința greutăților prin superioritatea rîsului. „Omul este singura creatură care rîde“ (*Vues sur la psychologie animale*, 1930, p. 84). „Să privim mulțimea variată de emoții, științele, arta, religia : zărim în om manifestarea unui lux care izbucnește în toată splendoarea“ (*ib.*, p. 92). Desigur, autorul nu contestă existența necesităților și finalităților utilitariste și în specia umană. Ceea ce la animal se consumă deplin în joc, la om se constituie ca un rezervor de elan pentru alte cuceriri, pentru cucerirea planetei (F. J. J. Buytendijk, *Tier und Mensch. Die neue Rundschau,* II, 1938, p. 334—335).

Nespecializarea, posibilitatea bogatelor forme și mijloace la om, pe care le vom cunoaște îndată, a făcut din om ființa care nu este legată cu strictețe de un anumit mediu, ca orice animal, mediu de care nu se poate despărți, cum a stabilit îndeosebi biologul von Ueskült (*Umwelt der Tiere. Streifzüge durch die Umwelten, 1909).* Omul poate trăi în orice mediu și are perspective cosmice ; el trăiește pe un front universal, fiindcă are curiozități infinite. El vede nu numai ceea ce se petrece în jurul său, ci mai departe pe Pămînt și în cer, pînă la stele. Numai maimuțele antropoide trădează oarecare curiozitate ; ele privesc, de exemplu, spre cer, cînd aud zburînd un aeroplan. S-a crezut uneori că totuși omul este o ființă specializată, datorită creierului său excepțional de mare — omul este ființa cerebrală care se naște cu un creier disproporționat de mare față de restul corpului și cu toate celulele nervoase cu care va fi înzestrat toată viața ; numai că, treptat, celulele vor crește și deci se vor ramifica și asocia mai mult. Expresia de ființă specializată datorită creierului este echivocă. Creierul însuși nu este un organ specializat, ci un organ capabil de vastă sensibilitate și motricitate, de nesfîrșite combinații datorită părților superioare, mai noi, ale creierului (ale neoencefalului) bogat în asociații. Creierul, superioritatea omului, nu este un organ specializat, ci dimpotrivă este principiul unei plasticități indefinite. Superioritatea cerebrală a omului explică superioritatea sa spirituală. Sistemul nervos, îndeosebi cortexul, este substratul material al „activității spirituale“, al inteligenței, al rațiunii.

Aceeași nespecializare caracterizează inteligența. Inteligența se definește prin nespecializare, prin aptitudinea ei de a se mișca liber printre lucruri și relațiile lor. Această mobilitate a inteligenței constituie „imperfecția“ ei, „deficiența“ ei ; calitatea are un periculos revers — incapacitatea inteligenței de a ajunge la rezultate definitive. Inteligența este Ahasverus, omul rătăcitor, vagabond, veșnic la drum, cu traista cu provizii spirituale tot mai grea, cu cît trece timpul. „Deficitul este starea normală a inteligenței. A îndura contrarietăți este însăși esența ei“ (Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 157).

Am ajuns astfel la tradiționala definiție a omului : „animalul care posedă rațiune“ (ςῶον λόγον εχον). Concepția clasică opune rigiditatea instinctelor la animale și plasticitatea rațiunii umane ; opoziția a fost primită, cum am văzut, și de un gînditor contemporan mai îndrăzneț, de Bergson. De o parte, instinctul atinge perfecția și imobilitatea, mai ales la insecte ; de altă parte, inteligența apare ca o eliberare de servituțile materiei, la om. Bergson unește strîns inteligența și libertatea de acțiune, și le opune nu numai cantitativ instinctului rigid din cauza specializării, ci mai ales calitativ, esențial. Pentru Bergson, între instinctul, sigur de sine, dar fix, și inteligența care ne descătușează de presiunea momentului există nu numai o deosebire de grad. Bergson respinge „eroarea capitală“ transmisă de la Aristotel, eroare care a viciat filozofia naturală, potrivit căreia viața vegetativă, instinctivă și rațională diferă în grad și intensitate, nu în natură și esențial (*Évolution créatrice*, p. 146, 198). Elanul vital, lovindu-se de rezistența materiei, s-a convertit în cea mai mare parte „într-un vîrtej pe loc“. „Într-un singur punct el trece liber, antrenînd cu el obstacolul care va îngreuia mersul ei, dar nu-l va opri. În acest punct se află umanitatea ; acolo este situația sa privilegiată“ (*ib.*, p. 292). Totuși, și trecutul filozofic — însuși Aristotel — cunoaște diferența de natură a instinctului și inteligenței, iar Bergson subînțelege constant o continuitate între instinct și inteligență, o diferență de intensitate.

Desigur, noutatea inteligenței liberatoare nu exclude legătura ei cu trecutul organic, nu exclude posibilitatea ca inteligența să se fi dezvoltat continuu în regnul animal paralel cu evoluția sistemului nervos. Tendința de a scăpa din cleștele împrejurărilor, de apăsarea mediului este caracteristica vieții ; tot așa imanentă vieții este inventivitatea atribuită inteligenței. Așadar, opoziția dintre instinct și inteligență nu exclude o analogie de esență. Zoologul Albert Vandel distinge două paliere ale inteligenței : *inteligența specifică* sau instinctul și *inteligența individuală* sau rațiunea (op. cit., p. 132). Instinctul este forma specifică a inteligenței, este inteligența legată de organizarea speciei. Termenul de inteligență specifică îi apare preferabil celui de instinct, care este atît de tocit, încît psihologia de astăzi se zbate între soluții contrare, cum constată belgianul Maurice Thomas (*La notion de l'instinct*, în „Scientia“, vol. I, 1932, precum și opera *L'instinct, théories, réalités*, 1929). Thomas definește instinctul drept o cunoștință înnăscută a mijloacelor de trai ; de aceea, el este variabil după specii, iar toți indivizii unei specii îl execută de la natură aproape fără să-l fi învățat și să-i cunoască principiul și scopul. De asemenea, Thomas are convingerea că instinctul, considerat ca o cunoștință înnăscută și moștenită a mijloacelor de trai, oferă animalelor numai liniile mari ale acțiunii, nu și toate aplicațiile lui concrete, care rămîn opera inteligenței. „Instinctul este numai grosul, liniile generale sau, ca să vorbim exact, planul de ansamblu care conduce activitatea, detaliile aplicației nefiind sub controlul instinctului, ci sub acela al inteligenței“ (Thomas, *L'instinct chez les araignées,* 1931, p. 160). Un alt zoopsiholog belgian, L. Verlain, care merge pînă la negarea instinctului, susține că activitatea psihică pe întreaga scară zoologică este unitară și poate fi definită independent de fenomenele fizico-chimice, fiindcă momentan nu poate fi redusă la ea. „Inteligența la toate gradele sale, deprinderile și instinctele sînt numai manifestări diferite ale unuia și aceluiași mod de activitate psihică ce guvernează toate funcțiile de relație la toate animalele, inclusiv omul“ (L. Verlain, *L'instinct n'est rien,* în „Recherches philosophiques“, vol. II, 1932—1933, p. 60). Instinctul este o activitate ce „realizează mai mult sau mai puțin inteligent“ un minim de existență sub forma de „automatism secundar“, un minimum necesar pe care inteligența îl depășește în direcția posibilului și chiar a imposibilului.

Psihologia se află pe un drum bun cînd refuză de a săpa un șanț adînc între instinct și inteligență, pe baza motivului insuficient că instinctul nu este conștient de scopul urmărit de acțiunea lui, în timp ce inteligența este conștientă. Adevărul este altul. Și animalul este conștient de scopurile imediate ale acțiunii sale, de exemplu de satisfacerea foamei sau a excitației erotice, dar nu este conștient de scopuri mai îndepărtate. Dar oare la om situația nu este aceeași ? Cunoaște oare însuși omul scopul îndepărtat al mîncării sau al erotismului ? Nu sînt și pentru el aceste scopuri îndepărtate tot atît de conștiente ca și cele animalice, cel puțin la majoritatea oamenilor ? Dar această inconștiență se vădește mai ales la colectivități și cu atît [mai mult] la omenire ca întreg. Cunoaște oare o națiune, un popor ce scopuri îndepărtate urmăresc acțiunile lor, încotro merg ele ? Cu atît mai obscur este scopul spre care se îndreaptă omenirea. E adevărat că omenirea își plăsmuiește ținte îndepărtate, utopice, dar istoria răstoarnă planurile și previziunile, dînd la iveală că scopurile urmărite au fost altele sau că au luat naștere între timp alte scopuri decît cele urmărite conștient. Deosebirea dintre acțiunile animalelor și ale omului este mult mai mică, fiindcă ambele acțiuni sînt conștiente în scopurile lor imediate și inconștiente în scopurile îndepărtate (Giuseppe Rensi, *Le aporie délla religióne,* 1932, p. 198).

Problema are două fețe : au animalele inteligență ?, omul posedă instincte ? Dar mai întîi, ce este inteligența ? În genere, cel ce vorbește despre inteligență refuză de a o defini, poate, din prudență, căci inteligența este variabilă după indivizi și după aplicarea ei obiectivă, cum instinctul este variabil după specii și obiectivul său. Două sînt definițiile cele mai răspîndite și adeseori numai subînțelese : a) „inteligența este adaptarea conștientă la situații noi“ ; b) „inteligența este aptitudinea de a învăța“, adică de a trage lecții din experiență, de a prinde în fapte esența lor, universalul, îndeosebi relațiile lor. Amîndouă definițiile nu exclud întru totul prezența inteligenței la animale. Zoopsihologul Buytendijk găsește că instinctul — „inteligența specifică“ — posedă plasticitate și deci că se adaptează împrejurărilor. Să ne gîndim la variația, în conținutul și momentele lui, a zborului grațios de rîndunică pornită să vîneze insecte. În fiecare clipă, animalul zburător trebuie să facă față la o sarcină și la o situație nouă. Actul instinctiv nu este niciodată o perfectă repetiție, ci totdeauna este o revenire de teme similare (*Vues sur la psych. animale*, p. 41). Inteligența maimuțelor superioare a fost apropiată de inteligența umană (von Köhler), dar această apropiere nu creează o excepție în favoarea maimuțelor. „Cu cît studiem animalele inferioare, cu atît mai mult observăm la ele comportări cu totul analoage celor ale maimuțelor“ (*ib.*, p. 67). Un bun cunoscător al vieții insectelor, W. G. Hingston, naturalistul unei expediții pe muntele Everest, admite la animale, ca și la om, existența celor două psihisme, deosebirea dintre animale și om fiind numai de grad, fără o barieră de netrecut. „Orice animal, inclusiv omul, posedă două categorii de activități mintale : activitățile automatice, instinctive, înnăscute, și celelalte activități inteligente, plastice și dobîndite. Aceste două categorii de activități sînt totdeauna amestecate între ele. Poate să existe între ele o diferență enormă în ce privește gradul de dezvoltare, dar ele nu sînt niciodată cu totul separate unele de altele“ (Hingston, *Problèmes de l'instinct et de l'intelligence chez les insectes*, 1931, p. 295). Ținem să precizăm că afinitatea dintre animal și om în ceea ce privește inteligența, recunoscută și de noi, nu exclude diferența de esență, opoziția reală dintre cele două forme de animalitate sub un alt raport care va fi relevat în expunerea ce urmează.

Tot atît de delicată și poate chiar mai ciudată este cealaltă față — existența instinctului alături de inteligență la om. Sînt biologi care cred că apariția inteligenței la om este contrabalansată de dispariția sau înăbușirea instinctelor la el. Se deduce din prezența inteligenței dispariția instinctelor sau cel puțin reducerea lor la minimum. Psihologul W. James apără o concepție cu totul diferită. După ce definește instinctul „o activitate care realizează scopuri fără a le prevedea, datorită coordonării actelor care nu sînt rezultatul educației“ (*Précis de psychologie*, 1909, p. 521), după ce constată că instinctele nu sînt oarbe, nici invariabile, deși variabilitatea este îngrădită de obișnuință și de limitele existenței animalelor, James ajunge la concluzia că nici animalul nu este lipsit de viață intelectuală, nici omul de viață instinctivă, ci mai degrabă omul posedă prea multe instincte. *„Nu-i lipsesc instinctele, ci mai curînd el are prea multe și care se țin în eșec reciproc în organismul său“* (*ib.*, p. 530). Și la animal instinctele se inhibează reciproc, de exemplu instinctul lăcomiei și acela al neîncrederii, instinctul curiozității și acela al timidității, instinctul fricii și acela al dorinței, instinctul sociabilității și acela al combativității etc. De notat este că un instinct al omului este ținut în frîu tot de un instinct, nu de rațiune care se mulțumește să se intercaleze ca o motivare a acțiunii. „Așa se întîmplă că animalul cel mai bogat în instincte, fiind de asemenea animalul cel mai bogat în rațiune, nu acționează niciodată cu fatalitatea și automatismul exterioare, după care recunoaștem acțiunile pur instinctive“ (*ib.*, p. 531). Că omul posedă un plus de instincte, rezultă din plasticitatea sa și din dezarmarea sa, deci din marele număr de tendințe și dorințe nesatisfăcute. Am cunoscut la om o sexualitate care nu este periodică, ci constantă, cum este și la maimuțe, dar ceea ce distinge mai ales pe om de animale este durabilitatea sentimentului matern. Animalul ajunge să duşmănească progenitura sa crescută cu devotament; omul îşi iubeşte toată viaţa copilul şi doreşte să trăiască în preajma lui, dacă nu-i este o povară prea mare. Tocmai în permanenţa maternităţii se manifestă o capitală trăsătură biologică a omului — caracterul său embrionar, foetal, de tinereţe. Omul este fiinţa care are nevoie de un interval mai lung de creştere, pentru care asistenţa părinţilor este o condiţie neapărată. Omul are nevoie de familie multă vreme, iar sociabilitatea familiei se încadrează în sociabilitatea mai largă şi permanentă a clanului, a tribului, a satului.

Datorită sociabilităţii în familie şi clan, copilul poate fi educat, poate învăţa. Kant îşi începe substanţialul său tratat de pedagogie cu propoziţia: „Omul este singura creatură care trebuie să fie educată" (*Pädagogik,* ed. F. Meiner, p. 213). Ceva mai departe, el precizează: „Omul poate deveni om numai prin educaţie" (*ib.*, p. 215). „Învăţătura" transmite tezaurul de achiziţii ale inteligenţei individuale. Dar transmiterea experienţei umane din generaţie în generaţie presupune nu numai sociabilitatea în genere şi mai ales a familiei, ci şi *limbajul.* Ereditatea biologică este înlocuită cu ereditatea socială, cu tradiţia, adică cu transmiterea din generaţie în generaţie, cu ajutorul limbajului, a experienţelor acumulate în memorie. Ceea ce se cheamă cultură este totalitatea producţiilor umane care nu se înscriu în organism ca instinctele, ci se depozitează în memorie, în practica oamenilor şi în cele din urmă în scrierile lor. Bibliotecile, învăţătura şi practica specialiştilor au înlocuit memoria organică a instinctelor. „Omul cult" întruneşte două atribute: a) asimilarea, în *esenţa ei,* a experienţei dobîndite în cercul său de viaţă; b) capacitatea de a transmite şi chiar de a îmbogăţi această experienţă. Asimilarea esenţială şi transmiterea sînt condiţii *sine qua non* ale culturii; îmbogăţirea experienţei umane este facultativă, dar absenţa ei este o inferioritate pe care trebuie să o compenseze efortul altora.

*

Am ajuns la un punct care postulează o fundare mai adîncă a tezelor noastre. Trebuie dar să întregim caracterizarea omului: omul este fiinţa cea mai tînără, cea mai maleabilă, veşnic în căutare de sine, autoplastică. Omul este statuia care se sculptează singură, oricît de puternică ar fi şi la om selecţia naturală, contrară voinţei lui, ca şi acea perfidie a speciei şi a istoriei, care momeşte pe individ pentru a-i stoarce tot ce poate da şi pentru a-l arunca la coş ca pe o lămîie stoarsă. „Şiretenia speciei" (Schopenhauer) şi „şiretenia ideii istorice" (Hegel) modelează pe indivizi, le stimulează activitatea. Că omul este fiinţă „fără natură", fiinţă cameleonică, proteică, heraclitică, fiinţa *causa sui,* este astăzi o convingere fermă a eseismului „înaintat". „Acest pelerin al existenţei, acest substanţial emigrant este omul... *În rezumat, omul n-are natură, dar are o istorie.* Sau ceea ce revine la acelaşi lucru, ceea ce natura este pentru lucruri, istoria, ca *res gesta,* este pentru om" (Ortega y Gasset, *Les idées et les croyances,* 1945, p. 104). Gînditorul francez Fr. Paulhan, doctrinarul „minciunii universale" rezemată pe „evanescenţa" sau „contradicţia" tuturor lucrurilor, explică mutabilitatea, istoricitatea omului prin instabilitatea sa psihică, prin uşurinţa cu care tendinţele lui se unesc şi se despart, aşadar prin tendinţa de disociere interioară, de dezechilibru. „Vreau să vorbesc despre un dezechilibru esenţial, despre o imposibilitate de care omul a suferit totdeauna, de care el, de asemenea, a profitat şi cu care s-a mîndrit. Vreau să vorbesc despre imposibilitatea sa de a obţine armonia largă şi durabilă a dorinţelor sale, de a găsi o formă satisfăcătoare pentru societăţile sale, de ostilitatea sa continuă nu numai împotriva altora, ci împotriva lui însuşi, de nemulţumirea sa incorigibilă. Şi toate acestea rezultă din uşurinţa relativă cu care se disociază tendinţele omului, cu care elementele lor — idei, imagini, dorinţe — se pot despărţi unele de altele, se pot reorganiza pe un plan nou şi se pot face independente“ (Fr. Paulhan, *L'homme et sa condition,* în „Revue philosophique“, 1932, nr. 1—2, p. 5—6).

Neliniştea, nemulţumirea, conştiinţa imperfecţiei sînt şi pentru W. Sombart o caracteristică a omului, fiindcă este o fiinţă primejduită, expusă catastrofei, şi fiindcă, drept compensaţie, prin munca sa, prin viaţa sa spirituală, prin ubicuitatea sa pe Pămînt, omul îşi poate crea refugii (Sombart, *op. cit.*, p. 54—55). Demult, observase acelaşi lucru Kant, în *Antropologia* sa. „A fi în viaţă (absolut) mulţumit ar însemna linişte şi oprire inactivă a mobilelor sau tocire a senzaţiilor şi a activităţii legată de ele. Aşa ceva se poate împăca cu viaţa intelectuală a omului tot aşa de puţin ca şi oprirea inimii într-un corp uman, căreia îi urmează inevitabil moartea dacă nu intervine (prin durere) o nouă excitaţie“ (Kant, *Anthropologie,* ed. Meiner, § 61). Paulhan mai vorbeşte de un tragic uman care constă în disproporţia dintre ceea ce vrea, poate şi realizează omul. În adevăr, omul poate mai mult decît aspiră şi realizează mai puţin decît poate. „Nicăieri insuficienţa mijloacelor omului şi neputinţa sa de a se folosi de ele nu se arată mai trist decît în raporturile sale cu ceilalţi oameni“ (*ib.*, p. 34). Poate aşa se explică de ce omul este fiinţa a cărei natură este o unire de trăsături normale şi anormale, cum a subliniat Leopold von Wiese. Toate dispoziţiile omului tind sau mai mult spre normal, sau mai mult spre anormal. „Considerăm această diviziune ca mai esenţială, mai universală şi mai bogată în consecinţe decît oricare dihotomie“ (von Wiese, *Homo sum. Gedanken zu einer zusammenfassenden Anthropologie,* 1940, p. 100).

Omul este fiinţa care deviază uşor de la normal şi natural, este fiinţa care cunoaşte demenţa şi sinuciderea. S-a relevat, de asemenea, că natura particulară a omului este determinată de opoziţia viaţă-moarte. Omul este plasat conştient între voinţa de a trăi şi necesitatea de a muri, trăsătură relevată nu numai de von Wiese, dar şi de alţii, între care cităm în primul rînd pe Paul Landsberg, care, ca şi Schopenhauer, consideră conştiinţa morţii inevitabile ca nota cea mai elementară şi cea mai adîncă a esenţei omului. „Omul este o fiinţă care ştie sau poate şti că ea trebuie să moară“ (P. L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie,* 1934, p. 51). Biologia a rezolvat *ipotetic* necesitatea morţii ; noi avem sentimentul intim că moartea este cea mai sigură lege a vieţii. Viaţa noastră se structurează prin experienţa finităţii existenţei. Landsberg adoptă concepţia lui Heidegger că viaţa omului este „existenţa — spre — moarte“ (*Dasein zum Tode*), precum și observația complementară a lui G. Simmel că, cu cît mai mult o ființă are sentimentul existenței și valorii sale individuale, unice, cu atît resimte mai tragic necesitatea dispariției sale.

Să adîncim acum dualitatea animal-om în polul ei recesiv, adică în structura omului, în structura sa unică, cu aparența de realitate supraorganică. Omul, ca ființă „nudă și dezarmată", dar cu posibilități de inovare, posedă un creier excepțional ca centru de recepție a excitațiilor și de reacție motrice, un centru de coordonare și de inhibiție a excitațiilor și reacțiilor. Omul este ființa care s-a îmbogățit mai tîrziu tocmai din cauza sărăciei ei de la început. Căci însuși creierul mai dezvoltat era un organ al sărăciei biologice. Cum putea ajuta un creier hipertrofiat o ființă atît de dezarmată la început? Omul este însă la început o sărăcie bogată. În fața unei naturi care îl strivește, omul se sprijină pe această sărăcie bogată sau pe această bogăție săracă, pe conștiința, pe „spiritul" său. Nu ne mai miră că omul primitiv, cu toată starea sa de sălbăticie și de incertitudine, pune accentul pe „suflet" și ajunge la „însuflețirea" universală, la un pananimism, poate precedat de un „preanimism", de ideea unei Forțe psihice impersonale, magice; pe scurt, nu ne mai miră că omul își făurește în religie, în cultul „spiritelor" cea mai bogată sărăcie. Dar să revenim la rolul creierului uman. Creierul este parazitul întregului organism, dar un parazit care servește organismul, fiindcă și creierul este un organ „specializat", în sensul că el poate asuma sarcinile adaptării.

Dimensiunile creierului condiționează un spor de conștiință fără precedent, un adevărat salt psihic față de care celelalte animale superioare ne apar aproape niște automate inconștiente. Sporul de conștiință rezultă și din suferințele produse de lipsurile organice, de nuditatea expusă primejdiilor, de riscurile ce pîndeau pe noul animal. Omul posedă însă o superioritate — sociabilitatea sa, existența în turmă, la început sub forme rudimentare, încă animalice. Sociabilitatea originară este neîndestulătoare pentru a servi drept cadru în care omul va avea toate îndrăznelile și își va desfășura „ingeniozitatea" și „artificialitatea" sa. Pe substratul de sociabilitate animalică, naturală, omul a construit o sociabilitate „artificială". Într-un sens general, sporul de conștiință la om este condiționat de viața socială, de nevoia *comunicării* resimțită puternic de o ființă slabă care voiește să fie ajutată. „Trebuie să merg mai departe, la presupunerea că *conștiința în genere s-a dezvoltat sub presiunea nevoii de comunicare...* (Omul), ca animalul cel mai primejduit, avea nevoie de ajutor, protecție, avea nevoie de semenii săi; el a trebuit să exprime strîmtorarea sa, să se facă înțeles" (Fr. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft,* ediția mare Kröner § 354, p. 292). Conservarea de sine și sociabilitatea, gregarismul sînt instincte elementare ale omului. Societatea ajută pe omul abia ieșit din laboratorul naturii, în mijlocul animalelor superior înarmate, să fructifice capacitatea sa cerebrală.

Trebuie să insistăm asupra fenomenului esențial al sporului de conștiință la om ca manifestare a capacității sale cerebrale, cum și asupra efectelor ce decurg din acest spor de conștiință. Sporul de conștiință este un spor de claritate, iar sporul de claritate se traduce în scăpărarea *întrebării.* Omul este o „ființă întrebătoare" *(ein fragendes Wesen),* cum definea sufletul uman psihologul C. Fortlage, o ființă care își pune probleme, fiindcă dispune totdeauna de o rezervă de luciditate. Întrebarea presupune o stare de lucruri obscură, care trezește nevoia clarității, deci întrebarea presupune o realitate dată la început obscur, global, dar posesoare a unei structuri logice capabile de a fi luminată, explicitată. Întrebarea postulează și o comunitate, o sociabilitate, căci întrebarea se raportează la un întrebat, adică este o relație între un întrebător și întrebat conștient, care desigur poate minți sau se poate înșela, dar care poate ajuta la răspuns, nu numai o relație între un întrebător conștient și un întrebat inconștient, cum este natura, universul, care vine în ajutorul răspunsului indirect, prin structura sa logică. Natura nici nu ne minte, nici nu induce în eroare, deși „îi place să se ascundă", cum credea Heraclit. Intensificarea conștiinței a fost asemenea unui ecou amplificator, asemenea unui megafon ; ea a făcut să crească nevoile, impulsurile, dorințele, numai fiindcă le-a făcut conștiente, le-a dat un coeficient individual exploziv. Conștiința sporită trebuie să sublinieze valoarea individului, să genereze „egoismul". În conștiință, ca imens rezonator, poftele individului iau forme monstruoase. Am relevat într-un alt capitol că individualismul și tendința spre libertate fac parte din echipamentul vital al omului. Omul primitiv este absorbit de colectivitate ca măsură defensivă, dar individualitatea sa, legată de progresul conștiinței, nu dispare, ci trece pe al doilea plan în așteptarea unor condiții favorabile actualizării ei în însuși cadrul colectivității. Ce trebuie să se întîmple cu o ființă socială în care sporul de conștiință va exalta egoismul ? Desigur, va beneficia de sporul de conștiință și instinctul sociabilității. Cum se va manifesta sporul de sociabilitate simultan cu sporul de egoism, amîndouă efecte ale cerebralității, ale progresului în conștiință ? Credem că întrebarea nu are decît un răspuns. Omul creează ca mijloc de apărare împotriva lui însuși, ca zăgăzuire a egoismului, *normele* sociale, morale și juridice, interdicții, tabuuri consacrate religios. Omul este singura ființă care posedă un cod de interdicții, de imperative care ocrotește colectivitatea împotriva excrescenței egoiste. Normele par o creație supraorganică fiindcă ele presupun distincția dintre bine și rău, păcat și virtute, necunoscute animalelor. Normele, imperativele au și o altă condiție, de asemenea legată de lărgirea conștiinței — *voința,* acțiunea produsă de *întreaga* conștiință, de persoană. Omul este om în primul rînd prin voința sa, iar voința sa este liberă, fiindcă ea este modul de acțiune al unei persoane, adică al eului ca un întreg conștient de sine. Aceeași conștiință normativă explică *autoritatea* socială, nevoia omului de guvernare, de conducere politică. Omul este o ființă nu numai instinctiv, ci și *conștient* socială, și de aceea el este o „ființă" sau un „animal politic", cum îl definește Aristotel. „Animal social" nu este totuna cu „animal politic". Animalul politic trebuie să fie guvernat, ținut în frîu, pentru a deveni un individ liber. Omul a fost nevoit să se domine pe sine în cadrul societății pentru ca să poată domina și natura. Așa a fost în viața omului, de la început pînă în epoca modernă, industrial-capitalistă, cînd a trecut pe primul plan dominarea naturii și pe ultimul plan dominarea de sine. La ce folosește dominarea naturii. dacă societatea a devenit o junglă a apetiturilor egoiste dezlănțuite ? Fără ierarhizarea celor două dominări, așadar fără supremaţia dominării de sine, cucerirea forţelor naturii este mai degrabă primejdioasă pentru om (Albert Gredeckemeyer, *Eine synthetische Studie über den Menschen,* 1933, p. 243). Primejdia care rezultă pentru om din răsturnarea ierarhiei recesive a dominărilor stă în aplicarea asupra omului a procedeelor impasibile aplicate asupra naturii, a procedeelor de disciplinare forţată, stă adică în tratarea omului cu brutalitatea cu care este tratată materia anorganică. Poate că nu sîntem departe de acest faliment al culturii umane, dar îndreptarea nu este niciodată tîrzie.

Sporul de conştiinţă, determinat de suferinţa lipsurilor, a insatisfacţiilor, a riscurilor, se traduce printr-o puternică exteriorizare motorie, printr-o desfăşurare de intervenţii energetice care au produs o lume nouă — cultura. Arnold Gehlen a aşezat pe primul plan, ca fapt fundamental al naturii umane, *acţiunea,* în sensul de modificare conştientă, plănuită, a realităţii, pentru ca omul, care reprezintă o formulă relativ inedită a vieţii, să-şi procure prin activitatea sa ceea ce natura nu i-a dat. Normele au fost o primă exteriorizare a acelei modificări a realităţii umane pe care o numim „cultură". A doua exteriorizare a fost achiziţia unei activităţi politehnice a mîinii, ca primă unealtă, care produce focul, apoi celelalte unelte, tehnica în genere, în care se proiectează activitatea organică. S-a recunoscut, în genere, importanţa pe care o merită tehnica, fabricarea de către om a uneltelor, căci prin tehnică biosfera deschide o eră nouă, „era instrumentală". Ca şi alte domenii, tehnica nu este cu totul străină animalelor, mai ales maimuţelor antropoide observate de Köhler. Dar şi maimuţele superioare nu au prins semnificaţia uneltelor şi nu posedă capacitatea de a le varia la infinit. De aceea, *faber,* în adevăratul sens al cuvîntului, este numai omul care a plecat de la cele mai primitive unelte de piatră, a ajuns în epoca preistorică la metalurgie şi a atins punctul culminant în maşinismul modern. Este curios că această caracteristică aproape unică a omului, fabricarea uneltelor, a fost relevată tîrziu, anume de naturalism. Tehnica, în sensul de „tactica întregii vieţi", a fost înţeleasă în accepţia cea mai largă. Ea constă nu numai în unealtă, ci mai ales în modul de a o întrebuinţa, adică ea nu este numai armă, ci mai ales luptă. Există şi o tehnică fără instrumente — abilitatea şireată a diplomatului, tehnica gîndirii, a vorbirii etc. Acelaşi drum duce de la şiretenie la construcţia maşinilor prin care natura este înşelată, exploatată (Osw. Spengler, *Der Mensch und die Technik,* p. 9).

Tehnica n-ar fi existat fără mîna şi creierul individului, fără inteligenţa individului. Tehnica nu este un caracter specific, ci unul pur individual, fiindcă are ca origine capacitatea intelectuală de combinaţie şi de execuţie a unor indivizi excepţionali, pe care omenirea i-a avut de la începuturile ei ca produs al sporului de conştiinţă. Tehnica însăşi exprimă un alt caracter unic al omului — *munca.* Kant nota cu obişnuita şi ascuţita sa pătrundere antropologică : „Omul este singurul animal care trebuie să muncească" (*Pädagogik,* p. 246). În altă parte, el constată că munca este în sine neplăcută şi o povară, dar ea este totuşi o *activitate,* o desfăşurare a puterii, ceea ce poate fi o plăcere prin rezultatul ei, prin operă, ca şi prin repausul ce-i urmează. Munca mai presupune un *scop* de atins și *mijloace* adaptate scopului. Munca devine penibilă cînd scopul și mijloacele nu sînt corespunzătoare, deci cînd calea pînă la operă este lungă din cauza disproporției dintre scop și mijloace. Kant repetă că munca, fiind un efort, poate fi o povară, dar el știe că omul nu poate fi o ființă leneșă. El nu poate trîndăvi, fiindcă natura nu a avut grijă de el. Kant se întreabă : ce ar fi făcut omul dacă cerul ar fi fost mai îngăduitor cu el, punîndu-i la îndemînă cele necesare, așa încît să fie scutit de muncă ? Ar fi dus o viață de trîndăvie ? El răspunde negativ cu motivarea justă că un paradis perpetuu ar fi devenit un infern al plictiselii. De aceea, în altă operă, Kant pune întrebarea : „De ce munca este cel mai bun mod de a gusta viața ?" (*Anthropologie,* ed. Meiner, § 60, p. 156), și ca atare exclamă : „Tinere, o repet, să-ți devină dragă munca" (*ib.,* § 63).

Dacă tehnicitatea a fost descoperită tîrziu ca „unicitate" a omului, în schimb, demult, s-a atribuit omului ca notă definitorie ***limbajul,*** capacitatea de a *comunica* prin grai, capacitatea pe care grecii o numeau *hermeneia.* Se știe că și animalele au un limbaj, dispun de „semne" prin care manifestă afecte și avertizează sau semnalizează. Dar limbajul simbolic, adică legarea cuvintelor articulate de obiecte, limbajul ca exprimare de sensuri, ca *hermeneia,* prin care omul domină lucrurile și se servește de ele, se întîlnește numai la om. Importanța primordială a limbajului ca instrument simbolic este rolul său de a comunica experiențele și descoperirile indivizilor excepționali și de a le acumula creînd astfel un surogat uman al eredității — *tradiția.* Cuvîntul rostit și scris păstrează cuceririle culturii. Cum observă J. Huxley : tradiția și instrumentele au dat omului poziția dominantă *(The Uniqueness of Man,* p. 370). Tradiția nu este în sine rea, dacă nu este o anchilozare, o voință dîrză de a menține cele vechi împotriva noutății. Tradiția este o economie de puteri, căci ea păstrează și organizează achizițiile și deci scutește de improvizare, de luare de la început. Tot ea consacră noutatea, adesea pentru a face din această noutate un obstacol pentru o altă noutate.

Sporul de conștiință, ca spor de suferință, de neliniște, a stimulat intens reactivitatea omului, capacitatea sa de a plăsmui, de a transforma atît natura externă, cît și propria sa natură prin muncă, prin tehnică în accepția cea mai largă a cuvîntului. Munca omului este fizioplastică prin uneltele materiale și antropoplastică prin norme. Omul este o ființă esențial *artifex,* o ființă care a creat o lume proprie, „artificială", o nouă natură, un alt mediu, alături de cel natural, un mediu al civilizației, al culturii. Pentru a putea trăi, omul a revoluționat mediul terestru și totodată s-a revoluționat pe sine, a devenit autoplastic. Modificarea de sine face parte integrantă din „cultură", din modificarea realității.

Uneltele au „despovărat" existența riscată a omului. Printre instrumente s-a remarcat locul privilegiat al limbajului ca expresie nemijlocită a sporului de conștiință, a sporului de ceea ce se numește inteligență, rațiune, reflexie. În adevăr, la începutul vieții omului a fost „Cuvîntul", *Logosul.* Fără cuvînt, gîndirea ar fi vegetat pe trepte primitive, evanescente, sclavagiste ; fără cuvînt n-ar fi fost cu putință *abstracția,* adică izolarea din cadrul percepției globale, indistincte, a părților, îndeosebi a elementelor universale, noționale, raționale. Cuvîntul, prin capacitatea lui de a abstractiza, a făcut posibilă nu numai comunicarea socială, ci și dezvoltarea inteligenței individuale, așadar, totodată, cunoașterea obiectivă și constituirea unei asociații de inteligențe individule. „Astfel, ceea ce se cheamă limbajul animal este fie un semnal coordonator al acțiunilor combinate, fie expresia nevoilor fiziologice și a stărilor afective. El nu posedă, pe nici o treaptă, semnificația intelectuală și obiectivă ce caracterizează limbajul uman. Compararea limbajului animal și a cuvîntului uman este poate mai aptă decît orice altă considerare să pună în evidență prăpastia care separă psihismul animal de gîndirea umană și să ne facă să simțim profunda originalitate a acesteia din urmă“ (Vandel, *op. cit.*, p. 182). „Societatea umană este singura asociație care se edifică pe planul inteligenței individuale“ (*ib.*, p. 183). Conștiință mai intensă, norme și disciplină socială, unelte (tehnică), limbaj abstractiv — după Schopenhauer, rațiunea este capacitatea abstractizării — sînt manifestări contemporane. Este bine să accentuăm că specificul inteligenței umane este abstracția legată de limbaj și ideație, nu și *generalizarea*, care se întîlnește la animale, precedînd chiar concretizarea. Zoopsihologul belgian L. Verlain ia drept criteriu al inteligenței în genere capacitatea de a generaliza, care poate fi constatată experimental la animale. „Este destul de a demonstra că animalul generalizează, deci că el dă obiectelor diferite aceeași semnificație de mijloc util realizării aceluiași scop, pentru a dovedi *ipso facto* că el posedă o inteligență esențial comparabilă cu a noastră“ (*op. cit.*, p. 440).

Toate aceste producții umane n-ar fi fost posibile fără o altă exteriorizare a plusului de conștiință, exteriorizare care definește „spiritul“. Cu aceasta am ajuns la ideea centrală a antropologiei, la axa unicității omului, la fundarea recesivității omului față de animal. Vom constata, cum poate s-a întrevăzut, că plusul de conștiință are ca fundament acțiunea constantă a dualității recesive în toate ipostazele ei. Recesivitatea a creat animalitatea umană, „hominismul“. Dualitatea presupune o *distincție*, o „separare“, o „distanțare“ a omului față de întreaga realitate, cu toate că el este adînc înrădăcinat în această realitate. Ieșirea din global, din indistinct, „distanțarea“, „separarea“ este marea caracteristică a omului, a „spiritului“ său. Unii filozofi au definit omul prin capacitatea „transcendării“, a depășirii faptelor pure, a nemijlocitului, ba chiar a depășirii „sensibilului“ înspre „suprasensibil“ și „supranatural“. Enunțul este un amestec de adevăr și eroare. Eroarea stă în graba de a invoca „realitatea superioară“, „suprasensibilă“. Adevărul este că omul se rupe de realitatea dată nemijlocit, că el se ridică „deasupra ei“, pe scurt că o privește ca un „obiect“, ca ceva străin de conștiința umană, ca „altul“. Mai mult, omul se ridică „deasupra sa“, se consideră ca „subiect“, ca o lume „interioară“. Numai omul posedă o „lume interioară“, numai omul nu se lasă absorbit „extatic“ de lucrurile externe. Dar el nu se lasă absorbit nici de viața interioară, nu este pur subiectiv, fără să se știe ca subiect. Chiar pe sine însuși subiectul se consideră oarecum de sus sau din afară, fiindcă posedă „conștiința de sine“, pe care Schopenhauer o numea „nodul lumii“, „minunea“ ; este de neînțeles cum subiectul este pentru sine un obiect, adică altceva decît sine *(Über die vierfache Wurzel und so weiter,* § 43). Tot așa, Feuerbach se întreba : „Nu este oare conștiința de sine enigma enigmelor ?“ *(Das Wesen des Christenthums,* în *Sämtliche Werke,* VI, p. 44). Înaintea acestora, Kant, în *Antropologia* sa, își începe astfel primul capitol al operei intitulat *Despre conștiința de sine :* „Că omul poate avea în reprezentarea sa eul, acest fapt îl ridică infinit deasupra tuturor celorlalte ființe care trăiesc pe Pămînt. Prin aceasta el este o *persoană*“.

Transcendarea sau „distanțarea“ de lume, care astfel devine un ansamblu de „obiecte“, și „distanțarea“ față de sine însuși, care astfel devine un „subiect“, un „interior“, a fost numită de Helmuth Plessner poziția „excentrică“ sau forma „excentrică“ a poziției omului față de univers. Omul nu este nici prea aproape de lucruri, nici prea aproape de sine, nu este înghițit nici de lume, nici de subiectivitatea „trăirilor“, a afectivității, în afară de momente rare ; deci el nu promovează nici subiectivismul, nici obiectivismul, ci se regăsește pe sine ca subiect în oceanul obiectelor și regăsește în sine universul, „altul“ decît sine (H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie,* 1928, p. 288 și urm.). Conștiința obiectului și conștiința de sine sînt simultane, cum a constatat Joh. Rehmke înaintea lui M. Heidegger și Max Scheler, pentru a pomeni numai în treacăt de W. Sombart, care s-a pronunțat în același sens mult mai tîrziu. „Ceasul nașterii conștiinței de sine dezvăluie conștiinței umane realitatea datului în genere“ (J. Rehmke, *Was bin ich ?,* în *Grundwissenschaft,* vol. III, 1922, p. 385). Nu mă pot cunoaște pe mine însumi fără a cunoaște pe „altul“, adică celelalte obiecte, și între celelalte obiecte în primul rînd obiectele cele mai „apropiate“, ceilalți oameni, prieteni sau dușmani. Subiectul evocă totdeauna obiectul, îl evocă explicit, chiar dacă obiectul nu evocă totdeauna explicit subiectul. Cunoașterea de sine s-a ivit odată cu cunoașterea lumii ; omul a cunoscut lumea ca lume cînd s-a desprins de ea prin cunoașterea de sine.

Desprinderea de lume, distanțarea de realitate a promovat cunoaștera lucrurilor independent de utilitatea lor biologică, a promovat obiectivitatea, adică cunoașterea nu numai a relațiilor dintre lucruri, ci mai ales a relațiilor dintre lucruri și om, a posibilității de a varia aceste relații, de a se ascunde pe sine, de a pîndi inteligent, de a aprecia slăbiciunea și tăria adversarului, om sau lucru, de a vorbi altfel decît se gîndește. Căci, cum spuneam, conștiința de sine este asociată nu numai de cunoașterea „altuia“ ca simplu obiect, ci și de cunoașterea „altuia“ care este obiect și subiect, deci de cunoașterea lui „tu“, a altui om. Așa se țese șiretenia, perfidia, ipocrizia, minciuna, „tactica“. Ce altceva este tehnica în genere decît o perfidie, o minciună prin care trecem asupra „altuia“, la început om, apoi mașină, materie anorganică, sarcina care pînă atunci ne revenea nouă ? Omul are de suferit consecințele „minciunii“, ale inteligenței individuale care cunoaște relațiile dintre lucruri și dintre oameni, precum și manevrarea lor. „Omul — exclamă Pascal — nu este decît deghizare, minciună și ipocrizie, și față de el și față de ceilalți. El nu vrea să i se spună adevărul. El evită de a-l spune altora ; și toate aceste dispoziții atît de îndepărtate de dreptate și rațiune au o rădăcină naturală în inima sa“ *(Pensées,* ed. Garnier, p. 98). Înaintea lui Pascal, un gînditor al Renașterii, Hieronim Cardanus, a definit pe om ca *animal fallax,* și a împărțit pe oameni în patru grupe : 1) cei ce sînt înșelați *(qui decipiuntur)*; 2) cei ce înșeală *(qui decipiunt)*; 3) cei ce înșeală și sînt înșelați *(qui decipiunt et decipiuntur)*; 4) și cei ce nici nu înșeală, nici nu sînt înșelați *(qui nec decipiunt, nec decipiuntur),* adică cei puțini, înțelepții (V. Delbos, *La préparation de la philosophie moderne,* în „Revue de Métaphysique et de Morale", 1929, p. 453).

Dualitatea obiect-subiect promovează la început nu cunoașterea obiectivă, adevărul pur, ci utilizarea lucrurilor și oamenilor în profitul individului, supus totuși normelor sociale, cu care individul învață de timpuriu să trișeze. Adevărul pur obiectiv este o cucerire tîrzie, care era totuși virtual prezentă în lărgirea conștiinței, în distanțarea conștiinței de lucruri. Omul trebuie să lupte încă pentru adevăr, fiindcă „minciuna vitală" primează. Lupta pentru adevăr poate fi dusă și cîștigată, fiindcă vitalul, factorul biologic include nu numai utilul, care se poate servi de minciună, ci și utilul întemeiat pe adevăr, dar mai ales luxul, exuberanța, jocul *reflexiei,* independent de consecințele nemijlocite. Am vorbit de „distanțarea" față de lume și față de sine ca o notă esențială a spiritului uman. Termenul de „distanțare", ca și acela de „transcendență", este o metaforă spațială, este dar o imixtiune a „exteriorului" într-o sferă străină lui. Considerarea vieții spiritului în lumina spațialului este păcatul mortal săvîrșit de spiritul însuși împotriva sa. Spiritul se localizează și astăzi *„în* corp" și mai ales vorbește de sine ca de ceva închis în sine, ca de o cetate fără ferestre în afară. Spiritul n-a izbutit să se cunoască încă pe sine ca spirit. Omul nu numai trăiește ca animalele „în spațiu", dar și gîndește „prin spațialitate" — spațiul devine atunci categoria supremă. O nouă epocă filozofică se va deschide odată cu dezvăluirea erorilor care decurg din spațializarea universală, dar și odată cu dezvăluirea a ceea ce metafora spațială, „distanțarea", definea atît de impropriu. „Spațializarea" a fost un subterfugiu temporar. Căci „distanțarea", dacă este analizată mai adînc, nu are un sens pur spațial, ci implică o situație care se explică mai bine prin nespațializarea conștiinței. Este vorba aici de acea „distanțare", de acea „rupere" de obiect, ca și de subiect, care se manifestă ca abstractizare, ca spirit analitic și critic, ca discriminare care izolează generalul în cele două forme ale lui — esență (specie-gen) și relație — de contextul concret în care el este înecat și în care el este perceput implicit. Abstractizarea, analiza discriminativă a făcut posibilă gîndirea clară, explicită — logica, matematismul.

Lărgirea conștiinței, al cărei principal rezultat este „distanțarea" prin abstracție față de existențe, a deschis omului un orizont nesfîrșit. Am ajuns la ideea centrală a antropologiei noastre. Este momentul să formulăm o observație generală și importantă, care va lumina tot ce am spus pînă aici și poate servi drept concluzie a reflexiilor noastre din acest capitol. Unicitatea omului, „hominismul", se fundează nu pe funcții psihice sau spirituale, care nu se întîlnesc la celelalte animale, cel puțin embrionar sau mai puțin dezvoltate, ci în conținuturile și obiectele care sînt incomparabil mai bogate la om decît la animale. Există obiecte care nu sînt date decît omului. „Distanțarea", de care vorbeam mai sus, a fost posibilă fiindcă omul a avut înaintea conștiinței sale potențate nu numai obiecte reale, ci toate categoriile de obiecte : ireale (fictive), imaginare ; ideale (valorile, imperativele) ; suprareale (matematicul, logicul), adică obiectele care sînt prezente în toate celelalte obiecte (imaginare, ideale, reale) și ca atare sînt dincolo de real, ireal, ideal. Omul nu trăiește în limitele unei realități stricte, în mediul său mărginit, și nici în limitele realității foarte largi, în care intră și „transcendentul", „suprarealul", „metafizicul", ci depășește orice realitate, oricît de vastă, în direcția suprarealului, a idealului, mai ales a fictivului, imaginarului, a *ipoteticului* pur. Cum observa Arnold Gehlen, conștiința omului „străpunge" perceputul nemijlocit. Omul are în nemijlocit viziunea mijlocitului, a îndepărtatului, în primul rînd a posibilităților ce pot decurge din faptele nemijlocit percepute. Se poate spune că în cîmpul experienței nemijlocite, a perceptivului, punctele propriu-zise senzoriale sînt aproape neglijabile, în timp ce interesul se concentrează spre fundalul care cuprinde semnificații, avertismente (Gehlen, *Zur Systematik der Anthropologie,* p. 37). Se poate vorbi de rolul *simbolismului* în cultura omului, întrucît ceea ce se vede este un semn, un indiciu pentru altceva. S-a abuzat de termenul de simbolism, adică s-a universalizat funcția lui în cultura umană. Orignar, simbolismul se aplica legitim la definirea limbajului și religiei, nu și la definirea tehnicii și a artei, care au sensul în ele ; mai ales arta este autotelică, pe cînd tehnica este un mijloc fără altă semnificație decît întrebuințarea ei. Așadar, tipic simbolice sînt limbajul și religia. Simbolismul are însă o rădăcină mai adîncă — opoziția dintre implicit (care este dominant) și explicit (care este recesiv). Explicitul aderă în valori implicite, pe care spiritul le dezvăluie datorită conștiinței potențate prin analiză abstractivă. Conștiința umană se definește prin capacitatea de a trece de la implicit, global, neclar, la explicit, diferențiat, clar. Trecerea de la implicit la explicit, relevată de noi mai demult, ca notă specifică a cunoașterii, este recunoscută de M. Pradines ca „mentalitatea proprie omului". „Fie că e vorba de *percepția diferențiată,* care constituie cunoașterea științifică a spațiului sensibil, fie că e vorba de *memoria diferențiată,* care se exprimă în recunoașterea trecutului ca atare, fie că e vorba de *senzația diferențiată,* care servește ca principiu al *emoției estetice și al artei,* totdeauna diferențierea constă în a lua cunoștință de o activitate inclusă în comportamentul antecedent" (Pradines, *Traité de psych. générale,* II, 1946, p. 67—68).

Procesul de trecere de la implicit la explicit apare clar la timp, acest bun aliat al omului. Omul are înaintea sa nu numai prezentul, actualitatea, ci și perspectiva trecutului și viitorului. Animalul trăiește în prezent, nu se „gîndește" la trecut și viitor. La animale, viitorul există numai uneori, în instinctul de conservare a speciei, în grija pentru urmași, dar atunci numai inconștient, implicit, fără trecerea spre explicit. Este bine venit să se releve că omul încetează de a fi om dacă trăiește numai în prezent și pierde orizontul viitorului, ca și al trecutului. Omenirea primitivă, încrustată în mit, se raportă totdeauna la trecut, la „origini", la ce „a fost odată". Viitorul nu este mai puțin legat de mit, de un mit de fericire făurită și prin voința omului.

Omul, datorită vastităţii obiectelor care solicită conştiinţa, trăieşte pe două planuri, pe planul cotidianului, banalului, repetiţiei odihnitoare, a destinderii într-un mic cerc al realităţii, ca şi pe planul superior, fie şi numai rar, „duminical“, „sărbătoresc“, al tensiunii, viziunii mai adînci, mai „autentice“, în formele superioare ale „ideologiei“, ale artei, religiei, filozofiei, foarte deseori al unei imaginaţii magice, prielnică „minunilor“. Cînd omul se priveşte pe sine pe planul cotidianului, al vieţii sale strîmte, al „lumii“ sale, el este înclinat să-şi acorde o importanţă nemeritată — prezentul şi lumea sa devin realităţi absolute, totul. Cînd el se priveşte din punctul de vedere al duratei nesfîrşite, de la o înălţime siderală, „din punctul de vedere al lui Sirius“, importanţa sa se apropie de zero. Scopul religiei, filozofiei, artei şi ştiinţei este să introducă în viaţa noastră perspectiva universalului sau cel puţin să scoată din cînd în cînd eul din cotidian şi banal, să-l pasioneze, să-l „entuziasmeze“, să-l galvanizeze. Raportul fecund este raportul recesiv — cotidianul domină, exaltarea ideologică este recesivă. L. von Wiese a subliniat puterea pe care o au diferitele ideologii sau „isme“ asupra bietului om, datorită pretenţiei lor de a valora absolut şi de a fi acceptate dogmatic, intolerant, ca principii rigide. De cîte ori oamenii nu s-ar înţelege şi nu s-ar ierta dacă n-ar fi legaţi de principii ! Această situaţie umană este o temă obişnuită în dramele lui Hebbel. „Ismele“ ideologice nu rezultă din observarea realităţii, din experienţa vieţii, ci din voinţa de putere (L. von Wiese, *Homo sum,* 1940, p. 109—110). Spiritul, care abia s-a emancipat de presiunea realităţilor nemijlocite, riscă să cadă în robia abstracţiei, a imaginarului, a utopicului, adică în robia acelor sfere noi de obiecte specifice omului. Trebuie să denunţăm primejdiile „ideologiilor“, ale acelor „produse“ superioare ale conştiinţei omului fără a ştirbi exigenţele lor nobile. Omul rămîne o fiinţă „ideologică“, fiinţa la care persistă un decalaj între scopul ideal şi realizarea lui. Experienţa arată deseori că oamenii au un destin care nu este la nivelul valorii lor ; uneori este deasupra valorii, alteori sub ea.

Dualismul generat în viaţa omului de posibilitatea de a trăi pe diferite planuri de obiecte, de dimensiuni existenţiale, a fost bine surprins de tînărul naturalist, în luptă cu moartea, Barbellion, cunoscut nouă dinainte. „Cînd examinez viaţa mea exterioară şi vizibilă mă aflu în faţa unor evenimente curente, şterse şi cu totul cotidiene. Dar cînd analizez viaţa mea interioară mă descopăr totodată infinit mai rău şi de necrezut mai bun decît păream. Sînt totodată Hristos şi Diavolul sau, cum îmi spunea sora mea, un copil, un înţelept şi diavolul în aceeaşi persoană. Întocmai cum nimeni nu cunoaşte crimele mele, tot aşa nimeni nu cunoaşte faptele mele bune. Cuprins de o impulsiune generoasă sînt dispus deodată să dau unui sărac un bilet de cinci livre. Nimeni nu bănuieşte, căci în momentul în care trec la faptă mă găsesc întinzîndu-i o piesă de şase peni şi mă simt incapabil de a interveni. La fel, asasinatele mele se termină într-o atitudine flegmatică“ (*Journal,* p. 301). Decalajul tipic uman, pe care îl subliniază în sine „egotistul“ englez, conţine primejdia a două extremisme : sau nu transpunem pe planul vieţii comune, banale, nici unul din gîndurile veleitare, utopice, numai posibile, şi ne delectăm interior cu simpla posibilitate — în această categorie se clasează cei mai mulţi dintre muritori —, sau transpunem, adică încercăm să transpunem în realitate orice posibilitate „ideală“, „fictivă“. J. Rivière, care în *L'allemand* ne-a lăsat o admirabilă monografie a sufletului german, observă că germanul se caracterizează prin impulsul de a realiza, cu orice risc, fără să ţină seama de obstacole, orice posibilitate ce-i trece prin minte. Omul normal se sileşte să selecteze între posibilităţi şi, în cele din urmă, primeşte şi el riscul incertitudinii inerente vieţii umane.

O menţiune deosebită merită rolul imaginarului în viaţa umană. Imaginaţia înăbuşă glasul prezentului real şi deschide perspectiva posibilului, a idealului, a utopicului, a „paradiselor artificiale“ consolatoare. Baudelaire a creat termenul de „paradis artificial“, iar un Jules Sageret pe acela de „paradise laice“ (*Paradis laïques*, 1908). „Nu importă unde, numai să fie în afara lumii“ (Baudelaire, *Spleen de Paris*, p. XLVIII). „Am observat la oamenii cei mai savanţi şi informaţi pe care i-am cunoscut — ne spune Anatole France —, la Renan şi la Berthelot, o tendinţă pronunţată a arunca, la întîmplare, în timpul conversaţiei, utopii raţionale şi profeţii ştiinţifice“ (A. France, *Sur la pierre blanche*, p. 145). Însuşi Anatole France şi-a făurit paradisul său laic, pe care îl vedea realizat în secolul al XXIII-lea. Biologul Alb. Vandel releva, de asemenea, semnificaţia imaginaţiei ca principiul noutăţii, plasticităţii, invenţiei, progresului. „Imaginaţia reprezintă un principiu specific uman ; ea rămîne totdeauna rudimentară la animal. În acest domeniu, mai mult decît în oricare altul, omul este o depăşire“ (Vandel, *op. cit.*, p. 165). Caracteristica „genului omenesc“, artificialul, este de neînţeles fără jocul imaginaţiei, fapt care potenţează semnificaţia obiectului imaginar. Precizăm şi aici că raportul dintre natural şi artificial este un caz concret al recesivităţii. Naturalul este polul dominant, artificialul polul recesiv. Naturalul în artă este materialul real, variabil după arte, ca şi modelele ca punct de plecare, iar tehnica artistică stă în mînuirea măiestrită a materialului, a factorului dat de natură. De altminteri, demult s-a observat că uneltele sînt o prelungire a organelor şi o copiere a lor. Orice artă este o prelungire a naturii şi o transformare a ei în direcţia imaginarului.

În concluzie, specificul uman, „unicitatea“ omului apare clar în modul cum acţionează şi răsună în conştiinţa omului dualităţile recesive care fundamentează lumea. Omul însuşi a îmbogăţit dualismele cu contribuţii unice — în ordinea abstracţiei prin cuvînt, în ordinea valorilor şi a imaginarului. De asemenea, dualismul real-nonreal (ireal, ideal, suprareal) este o altă caracteristică a structurii umane ; odată cu lărgirea conştiinţei se lărgeşte şi noţiunea de experienţă. Acest aspect nu a fost înţeles şi apreciat aşa cum merita. Adeseori am afirmat necesitatea de a da experienţei înţelesul cel mai larg, la care ea are dreptul. Experienţa nu cuprinde numai percepţia sensibilă, trăirea în valorile senzoriale, cum se crede aproape unanim. Pitirim Sorokin explică tragedia epocii moderne prin dominarea în cultură a valorilor sensibile. Tot ce trece peste simţuri, peste material, este condamnat ca iluzoriu, ca şi cum senzaţiile ar fi instanţele supreme ale realităţii şi valorii. Tot ce nu este material, întreaga conştiinţă superioară este un epifenomen al materiei. Dar Sorokin, cum se întîmplă de obicei, fiind nemulţumit de o anumită orientare a culturii moderne, de orientarea spre gustarea senzaţiilor, nu cere corectarea orientării şi acceptarea ei pe planul parţial ce i se cuvine, ci trece cu pasiune de partea diametral opusă, face apologia divinului, a graţiei divine, ca şi cum omul modern s-a îndepărtat de sfera metafizică, „transcendentă“ nu dintr-o necesitate logică, de onestitate în gîndire şi poate cu păreri de rău şi nostalgie, ci dintr-o perversitate, „din limitarea adevăratei realităţi şi a valorii autentice la realitatea sensibilă“ (Sorokin, *Besinnung und Zukemft*). Recunoaştem că este o eroare limitarea experienţei la realitatea dată sensibil, perceptiv — exterioară sau *interioară* —, dar recunoaştem totodată că este o eroare şi mai mare a crede că tot ce nu este realitate dată perceptiv (materială sau spirituală) beneficiază de o „realitate metafizică“. Experienţa este mult mai vastă decît realitatea perceptivă, „sensibilă“. Ea cuprinde nu numai obiectele reale, care toate au o legătură cu percepţia, cu „sensibilitatea“, ci şi sfera tuturor obiectelor care formează non-realul, anume fictivul (imaginarul), idealul, suprarealul. Cu acestea, cercetarea noastră abordează un dualism nou, în care vom căuta să luminăm şi adevărul intim al religiei.

Este o eroare încă mai mare considerarea experienţei, potrivit idealismului, ca o *producţie* a subiectului, a „omului“. Gîndirea modernă, de la Descartes pînă la Husserl („existenţialismul“ derivat din „fenomenologia“ husserliană este un idealism camuflat), se defineşte prin accentuarea tot mai excesivă a eului suveran, „proprietarul“ lumii, fiindcă este creatorul ei. Idealismul modern este pervertirea faptului antropologic fundamental al autoproducerii omului, al voinţei creatoare. Este o pervertire, fiindcă formarea de sine a omului este motivul identic, numitorul comun al tuturor concepţiilor antropologice în cele trei mari ipostaze principale: teologică, raţionalistă şi pozitivist-materialistă (omul fabricant de instrumente şi muncitor). Omul se formează pe sine cu faţa spre Dumnezeu, spre o lume inteligibilă sau spre o lume sensibil-materială. Toate aceste lumi îl ajută, dar îi pun şi condiţii, îi fac greutăţi, îl pun la încercare şi uneori îl zdrobesc. Omul se creează pe sine într-o lume pe care el n-a creat-o, ci a găsit-o ca dată. Omul transformă lumea şi totodată se transformă pe sine, luînd ca punct de plecare datul.

39. COSMOCENTRISM-ANTROPOCENTRISM. ŞTIINŢĂ-RELIGIE

> *„Aceste cuvinte mari, ateism şi sfînta cauză a adevărului, nu erau decît cuvinte pompoase date acestui lucru aşa de simplu: a accepta viaţa aşa cum este ea, cu ineluctabilele ei legi“.*
>
> (J. P. Jacobsen, *Niels Lynhe*, p. 320).

Dualismul *cosmocentrism-antropocentrism*, aşezat spre sfîrşitul cercetării noastre, poate surprinde nu numai prin locul ce îl ocupă în orînduirea capitolelor, ci şi prin formularea lui. Totuşi, dualismul se justifică prin vasta sa semnificație, prin rolul său „sintetic“ din ambele puncte de vedere, al plasării și al formulării. El mai poate fi denumit cosmologism-antropologism, cosmozofie-antropozofie, cosmomorfism-antropomorfism, cosmopatie-antropopatie. Dualismul acesta rezumă cele două modalități ale gîndirii umane în filozofie și religie : sau explicăm omul prin cosmos, sau dimpotrivă explicăm cosmosul prin om. Din punctul de vedere al realismului prezent, așa cum l-a făurit cultura modernă științifică de mai bine de patru sute de ani, cosmocentrismul ne apare aproape ca de la sine înțeles. Știința naturii a centrat explicația în cosmos. Chiar știința veche, greacă, este *intențional* cosmocentrică, deși în izvorul ei adînc, subconștient, este antropocentrică, cum vom vedea. În ceea ce privește religia, aceasta este de la origine și esențial antropocentrică, cu toate silințele unei teologii de a opune pe om și pe Dumnezeu, adică de a curăța noțiunea de Dumnezeu de conținutul său antropomorfic, fie pe o linie rațională, apropiind pe Dumnezeu de natură, fie pe o linie irațională, despărțind pe Dumnezeu de orice „creatură“, om sau natură. O religie radical dez-antropomorfizată nu este posibilă. Dacă se admite teza creștină că omul a fost creat „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu“, se recunoaște implicit posibilitatea de a răsturna raportul dintre original și copie — Dumnezeu a fost plăsmuit după chipul și asemănarea omului.

Înainte de a face un pas mai departe, vom da unele precizări de termeni. Cosmocentrismul este explicația universului prin sine, prin esența și forțele sale. Dacă cumva admitem că universul ar avea un scop, scopul este de asemenea interior universului. Îndată ce admitem că principiul explicativ și scopul universului stau în afara universului, am făcut o concesie hotărîtoare antropocentrismului. Antropocentrismul așează pe om oarecum în afara lumii, cel puțin sub forma de Fiu al lui Dumnezeu, al Transcendentului — omul și Dumnezeu stau dincolo de lume. Cel puțin o parte din om, partea „hegemonică“, Spiritul, nu este din lumea „sensibilă“, ci din lumea „inteligibilă“, religioasă. Cosmocentrismul explică omul ca un subprodus al lumii, așadar explică omul *ex analogia universi,* după expresia lui Bacon ; antropocentrismul, dimpotrivă, explică universul și cu atît mai mult omul *ex analogia hominis* sau, ceea ce revine la același lucru, *ex analogia Dei.* Omul ocupă în univers o poziție centrală ; el este principiul suprem al existenței, este scopul lumii, încoronarea „creațiunii“. Biologia contemporană transformistă a înfruntat multe obstacole, dintre care unele sînt încă în picioare, pentru a considera pe om ca cel mai înalt organism, îndelung pregătit de evoluția vieții și a Pămîntului. Trebuie să subliniem cu tărie că antropocentrismul, a cărui enunțare poate surprinde un spirit format de știința modernă, dar insuficient inițiat în problematica filozofică, este ca manifestare conștientă, ca exteriorizare sistematică o concepție modernă și chiar de mare actualitate prin curentul „existențialist“. Pe măsură ce se constituie cosmocentrismul științelor moderne ale naturii, paralel se constituie în izbucniri din ce în ce mai agresive antropocentrismul conștient, patent, cinic mărturisit.

Goethe rostea : „Omul nu-și dă seama cît este de antropomorf“. Putem accepta reflexia lui Goethe dacă ajungem să descoperim că există un antropocentrism latent, nemărturisit ca atare, cu atît mai puternic, cu cît este mai implicit. Antropocentrismul latent, inconștient, este tot atît de vechi ca și conștiința umană. Antropocentrismul implicit apare ca antropocentrism numai unei conștiințe moderne critice, realiste — este prin urmare o demascare. Forma inițială a antropocentrismului este teocentrismul, așezarea ca factor dominant a Divinității. Dar cea mai superficială considerare a ideii străvechi de Dumnezeu dezvăluie analogia dintre om și Dumnezeu, ale cărui atribute sînt o potențare a atributelor umane morale și spirituale. Religiile recunosc raportul de filiație dintre om și Dumnezeu. Concepția tradițională, nu numai religioasă, ne-a obișnuit cu imaginea unei realități primordiale perfecte prin spiritualitatea ei pură : de o parte Spiritul pur infinit, de altă parte spirite pure finite, între care se află spiritul uman legat de materie, pentru a o stăpîni, nu pentru a se lăsa stăpînit de ea, în timp ce spiritele pure finite, angelice sînt libere de materie și invizibile. Însuși reprezentantul empirismului modern, J. Locke, influențat de gînditori medievali, a construit o „angelologie“, o doctrină a ființelor spirituale supraumane (Ed. Krakowski, *Les sources médiévales de la philosophie de Locke,* 1915, p. 185 și urm.).

Dacă religia este manifestarea supremă a antropocentrismului, acesta are rolul dominant în istorie pînă în epoca modernă, deși devieri energice spre cosmocentrism există în cultura antică, în naturalismul gîndirii grecești, mai ales în atomism și în toate izbucnirile sporadice de ateism. Dacă însă ținem seama că religia nu este centrată *explicit,* conștient, în om, în subiectivitate, așa cum va ajunge să constate critica modernă, primatul antropocentrismului nu mai este un lucru de sine înțeles. Teocentrismul nu numai că nu vrea să fie un antropocentrism, ci respinge cu energie această identificare. Dumnezeu domină nu numai pe om, dar natura întreagă. Teocentrismul este un antropocentrism mascat de un supracosmocentrism numai pentru reflexia critică, așa cum începe a se manifesta mai agresiv la gînditorul grec Xenofan (580/77—485). Teocentrismul este mai curînd un cosmocentrism camuflat, un supracosmocentrism, o încercare de a depăși omul, păstrînd totodată cele mai intime legături cu aspirațiile lui vitale. Abia tîrziu dezvoltarea spiritului critic va alimenta nu numai cosmocentrismul științific, ci și antropocentrismul, și va asigura acestuia, sub diferite ipostaze, pe care le vom vedea, o poziție dominantă. Însăși demascarea teocentrismului ca antropocentrism este condiționată de un fond antropocentric mai adînc din filozofia modernă. Îndeosebi cercetarea psihologică, apoi aceea istorico-socială, în fine analiza filozofică vor întrona la locul de onoare, în poziție dominantă, antropocentrismul, antropomorfismul. Dacă antropocentrismul spontan, necunoscător al structurii sale reale, nu face din om, ca ființă finită, centrul de perspectivă al lucrurilor, dacă teocentrismul tradițional al religiei nu vrea să fie un subiectocentrism, în schimb antropocentrismul modern reflectat, lucid, s-a angajat fără rezervă într-un antropomorfism radical, sub forma idealismului, direcție predominantă în filozofia modernă. El a făcut din om, pe urmele sofistului Protagoras, „măsura tuturor lucrurilor“, indiferent dacă prin om se înțelege subiectul pur, gîndirea, spiritul. Idealismul, considerat în structura lui intimă, este o răsturnare a teocentrismului, o transpunere în „om“ a atributelor divine, mistice. În opera idealismului, valabilă rămîne descoperirea că Dumnezeu este omul idealizat, universalizat și mutat în cer. Dar acest rezultat a fost scump plătit — omul s-a erijat în „conștiință creatoare de lume“ (cosmopoetică), cum a fost și „conștiința creatoare de zei“ (teopoetică).

Vrem să formulăm convingerea noastră de la început, cum am procedat și în celelalte capitole. Excludem antropocentrismul, dacă acesta pretinde să ocupe polul dominant al dualismului, dar nu acceptăm nici cosmocentrismul, dacă acesta depășește atribuțiile sale și devine din dominant exclusivist, unic, deci dacă exclude contribuția umană la cunoașterea și evaluarea lumii, deci la transformarea lumii prin acțiune. Omul este totdeauna prezent prin rolul său cosmognostic, ca și prin rolul său cosmoplastic — acest din urmă rol în limite tot mai largi, pe măsură ce puterile omului vor crește. De asemenea, se va vedea cum înțelegem noi esența religiei. Trebuie să precizăm de pe acum că religia a fost de la început și a rămas pînă în prezent tributară unei ambiguități. Din punctul de vedere al omului și al vieții sale zilnice pe Pămînt, Dumnezeu (și deci religia) ocupă polul recesiv față de univers (inclusiv omul). Cea mai mare parte a vieții omului, chiar primitiv, se desfășoară în afara zonei divine, sacrale, este dar extrareligioasă. Divinul intervine în viață sporadic, secundar, recesiv, ca și cum ateismul ar domina. Divinul a ajuns să fie o temă duminicală, de rară sărbătoare. Trăim ca și cum n-ar exista religie și Dumnezeu. În sine, în esența ei, Divinitatea (și deci religia) refuză polul recesiv și reclamă polul dominant. Stă în structura religiei de a răsturna raportul recesiv — Divinitatea, Spiritul domină. Religia are în sine un resort apocaliptic, o răsturnare a raportului structural al lumii, o sfidare a evidențelor naturale, o așezare a spiritului în postul dominant și a materiei în postul recesiv, contrar ordinii experimentale. De aceea, se poate spune că religia și cultura sînt antagoniste, deși istoricește ele se întreţes prin concesii reciproce. Chiar dacă cineva n-ar recunoaște o radicală opoziție între cultură și religie, chestiune care ne va mai preocupa, el va concede ușor că ele s-au dezvoltat diveregent, în ciuda străduințelor contemporane de a justifica convergența lor. „Este o observație demnă de interes că progresele religiei și progresele civilizației nu sînt legate în nici un fel și că este posibil ca unele să lase pe celelalte foarte departe înapoi“ (Th. Robinson, *Introduction à l'histoire des religions*, 1929, p. 17). Trebuie să adăugăm, pentru considerațiile preliminare, că metafizica, disciplină venerabilă prin vechimea ei și prin importanța asumată în gîndirea europeană de la greci pînă la moderni, are ca resort intim transpunerea pe planul teoretic, „rațional“, a spiritului religiei, a postulatului că Perfecția ca Spirit domină, că Perfecția a fost „la început“. Descompunerea metafizicii în secolele din urmă, a acestui prețios auxiliar al religiei în lumea celor culți, este o grea lovitură pentru filozofie, dar o lovitură necesară, fiindcă astfel a ieșit la lumină ambiguitatea filozofiei tradiționale, oscilarea ei între știință și religie, la care s-au adăugat arta și morala pentru a complica și mai mult o situație confuză, iremediabil confuză.

Modul nostru de a pune problema dezvăluie tragicul gîndirii europene, care îngăduie, neavînd altă ieșire, să convieţuiască știința și

ACADEMIA

religia, fără să le găsească un numitor comun. Știința este cosmocentrismul radical; religia este antropocentrismul tot atît de radical. Filozofia recesivității va face încercarea de a evada din această înfundătură, încercare care va fi precedată de un conspect asupra momentelor principale ale cosmocentrismului și antropocentrismului. Va urma o confruntare a credinței și științei în epoca modernă, confruntare care va releva criza credinței în noua cultură europeană, ireligiozitatea, dacă nu chiar ateismul, în conștiința omului nou, oscilația gîndirii noastre între imposibilitatea de a rămîne drept-credincioși și imposibilitatea de a rupe radical cu credința. Dilema aceasta a fost clar formulată de Dostoievski în strigătul: „Dumnezeu m-a chinuit toată viața". Din Siberia, unde era surghiunit, el scria unei femei: „Sînt un copil al veacului, al necredinței și îndoielii, și care posedă certitudinea că va rămîne așa; dar totodată simte aspirația spre credință ca o pornire de neînvins și de aceea starea sa interioară este un chin. Am aspirat la credință din lipsă de credință" (Șt. Zweig, *Dostoievski,* trad. fr., p. 193).

Cultura umană începe cu un cosmocentrism inconștient, impus de viață și inclus în mînuirea materiei pentru și prin unelte, în tehnică, începe așadar cu o știință implicită a mecanicii, și totodată cu antropocentrismul inconștient al religiei. Dar cele două produse ale omului, în care el și-a instalat de la început polaritatea conștiinței sale mai intense, sămînța tragediei de mai tîrziu, nu stau alături fără comunicare și indiferente, ci antropocentrismul religiei, din tendința interioară a religiei de a fi dominantă, înglobează tehnica și arta, pentru a le da „consacrarea" și a le face un „cult". Căci religia este esențial o relație de „cult", de adorare plină de spaimă a unor realități considerate ca „sacre", ca „divine", ca Puteri superioare omului, la început puteri impersonale. Astfel, religia patronează toate manifestările individului și mai ales ale colectivității, deși acele manifestări nu-și au originea în religie și au rădăcini cosmocentrice. La început, religia *tinde* să fie totul, fiindcă ea năzuiește să imprime pecetea sacrului și profanului asupra a tot ce face omul. Așadar, religia iradiază tendința sa de expansiune, de dominare, fiindcă rezistența care o putea face recesivă era slabă, dezarmată. Ea a păstrat tendința antirecesivă tot timpul istoriei noastre, cu cedări și reînvieri, cu temperarea impusă de atitudinea cosmocentrică dominantă, pînă în epoca modernă, cînd religia încetează de a fi totul, iar celelalte sfere umane se emancipează, actualizînd cosmocentrismul care virtual a existat de la trezirea conștiinței umane. Conștiința de sine a omului s-a născut odată cu conștiința „altuia", a lumii. Divinitatea însăși este un „Altul" împodobit cu atribute umane, este un antropocentrism transpus în „Absolut". Se ciocnesc în religie tendințe antinomice: 1) este tendința spre Obiectul absolut, ca și tendința spre Subiectul cel mai intim; 2) este tendința de a stăpîni pe om prin frică, printr-o „divină oroare", dar și tendința de a mîngîia pe om, de a-i trezi și întări iubirea — noi uităm astăzi prea ușor că resortul primitiv al religiei, mijlocul ei disciplinar a fost „frica de Dumnezeu", și accentuăm prea mult valoarea ei de consolare.

Religia a avut o lungă dezvoltare istorică. Sub acțiunea condițiilor istorice, religia s-a destrămat din interior, nu sub lovituri perfide din afară și din cauza antinomiilor intrinsece. Pe măsură ce religia se adaptează la noile condiții culturale și stă sub presiunea cosmocentrismului consecvent, pe măsură ce spiritul religios își explicitează virtualitățile și opozițiile interioare, ea trece printr-un proces de disoluție, care duce la emanciparea „culturii“ de cult, la extinderea profanului, la secularizarea a aceea ce pretindea să fie peste timp. Ceea ce izbește în structura religiei în genere, dar mai ales în religiile primitive, este îndoitul lor caracter : religia tinde să domine viața și omul ; religia are caracter antropocentric sau antropomorfic, deci este dominată de om. Îndoitul caracter se cere explicat. Căci nu este un lucru de la sine înțeles că religia trebuie să fie falsă, fiindcă pe de o parte ea tinde să domine omul în numele unui Principiu superior omului și universului, iar de altă parte este un antropocentrism, o proiectare în Absolut a omului.

Vom explica întîi primul caracter, care ne va ajuta să-l înțelegem pe al doilea. Caracterul dominant al religiei se rezumă în afirmarea, ca realitate supremă, a Spiritului, chiar sub forme rudimentare de forțe magice. Omul deschide era sa, cultura sa embrionară odată cu popularea universului cu forțe de natură psihică, forțe care stăpînesc destinul lui și sînt în stare să-i satisfacă dorințele prin minuni, prin manifestări excepționale. Minunea este un factor integrant al oricărei religii. Religia nu cunoaște lege fără derogări, norme fixe. Un text taoist, citat de Dawson, subliniază fundamentul miraculos al religiozității. „Tot ce apare este jocul Principiului și nu lege. Ca un cadavru să se ridice și să meargă, ca să pescuim pești într-un lighean, ca să intrăm și să ieșim printr-o ușă pictată pe un zid și alte lucruri asemănătoare nu sînt anomalii, fiindcă nu există normă“ (Chr. Dawson, *Progrès et religion,* 1935, p. 132). Sub acest raport, tipic în gîndirea islamică este misticul Al. Gazali, care, în *Distrugerea filozofilor,* refuză orice conciliere a științei și religiei sub motivul că religia, admițînd omnipotența divină, nu poate primi concepția elenică a universului ca ordine rațională. Această convingere va însufleți și creștinismul, în unele din manifestările lui, care vor stărui pînă în timpul nostru. După ce s-a condamnat știința modernă, care prin concepția sa „mecanică“, „materialistă“, nu face loc în realitate „valorilor spirituale“, fideismul contemporan salută cu un avînt pripit noile „teorii fizice“, mai indulgente pentru credința în minune, pentru posibilitatea ca procesele microfizice să nu asculte de legi fixe, să nu fie determinate. Interpretarea noilor date fizice în favoarea minunii nu este serioasă.

Cum se explică prezența de la început în cultura umană a credinței în forțe psihice atotputernice, făcătoare de minuni ? Explicarea prin ignoranța și slăbiciunea omului primitiv este parțial legitimă, dar nu este suficientă, fiindcă nu ține seama de cauza principală a credinței în Spiritul absolut. Noi am încercat să ne apropiem de ea. Omul se naște odată cu o creștere a conștiinței, care îl face să simtă în contrast cu universul slăbiciunea sa tragică. Nu slăbiciunea ca atare, și încă mai puțin ignoranța, care nu contrasta cu știința sa, ci *conștiința* slăbiciunii este resortul religiei. Conștiința însăși a slăbiciunii este o știință superioară. Era de așteptat ca omul să pună toată greutatea pe caracteristica sa — conștiința de sine și conștiința lumii — și să absolutizeze propria sa conștiință. În propria conștiință a omului, religia are o bază reală. Desigur, în religie irealul ocupă un vast domeniu, halucinația se simte acasă. Nu spunea H. Taine că orice cunoștință este o halucinație rectificată sau nu ? Fundamentul real al religiei este conștiința omului, „infinitatea conștiinței“, cum spuneau idealiștii, adică intensificarea conștiinței pînă la absolutizarea ei. De aceea, noi am definit religia ca prototipul răsturnării raportului recesiv : nu materia este polul dominant, ci spiritul *(mens agitat molem)*. Religia posedă acest caracter esențial de la manifestările ei cele mai primitive și l-a accentuat în manifestările ei superioare, mai pure. „Spiritele“, „demonii“ religiilor rudimentare sînt încă înlănțuite de materie și chiar în stadii ulterioare „spiritele“ sînt materializate ; puterile naturii, aștrii etc. nu sînt divinizate, nu sînt spiritualizate ? Dacă omul va izbuti vreodată să șteargă orice urmă de slăbiciune, să domine natura, poate chiar să învingă moartea, conștiința sa se va exalta și mai mult pînă la autodivinizare sau pînă la spiritualizarea universului. De aceea, nu credem că religia, legată de faptul conștiinței, va dispărea vreodată. Religia va dăinui cîtă vreme va dăinui credința în prioritatea Perfecției întruchipată într-un Spirit cu puteri absolute.

Înțelegem acum al doilea caracter al religiei — antropomorfismul ei. În religiile primitive, divinitățile nu numai că sînt concepute „prin analogie cu omul“, dar ele nu au alte atribute decît să asigure prosperitatea materială a omului, să-i împlinească, în schimbul unei anumite discipline rituale, toate dorințele unei vieți grele : să-i scoată înainte un vînat bogat și neprimejdios, să-i ocrotească turmele, să-i dea recolte bogate. Dar, cum spuneam, divinitățile sînt întîi dușmănoase omului, așa cum sînt foarte deseori semenii săi, și atunci domină în sentimentul religios teama și ca atare ritualul stă în acte de îmblînzire a Spiritului, în practici de îndepărtare a răului, în practici „apotropaice“. Sentimentul covîrșitor de teamă față de divinitate persistă și în religiile în care domină sentimentul iubirii și al încrederii pînă la identificare cu principiul divin. Oscilarea sentimentului religios între teamă și speranță, între mînie și iubire trădează din plin fondul antropocentric al religiei. Antropocentrismul religiei se manifestă și în credința că zeii au nevoie de hrană și băutură și că jertfele sînt un mijloc de a le îndestula aceste nevoi. Chiar cînd se va găsi că reprezentarea zeilor, ca ființe ce au nevoie de mîncare și băutură, fie și substanțe alese ca ambrozie și nectar, este grosolană, totuși se va recunoaște că zeii apreciază mirosul jertfelor arse pe altar sau cel puțin fumul aromat al tămîiei. În cele din urmă, divinitatea se mulțumește cu slăvirea ei îngenuncheată și rugătoare, cum și cu jertfe morale, ca renunțări la bunuri sensibile, sau mortificarea trupului. Antropomorfismul religiei se dezvăluie și în transpunerea socială a idealizării și supunerii. Spinoza susținea că scopul religiei este de a deprinde pe om să fie supus. Dar ce conducător nu dorește ca cei conduși să fie în adevăr supuși ? Conducătorii societăților de dominare, doritori de prestigiu, au simțit nevoia unei religii „pentru popor“. Orice conducător cu pretenția durabilității va regreta slăbirea sentimentului religios, a conștiinței magice arhaice și va face totul pentru a o înlocui cu un surogat, cu un alt dogmatism. Dogmatismul maschează totdeauna incertitudinea și slăbiciunea. Tolerant este numai omul care se știe tare.

Religia are în structura ei instinctul perseverării în ființa sa de la început, credința în forțe superioare, sustrase schimbărilor materiale, forțe care o ocrotesc și-i asigură durata. Totuși, religiile apar și dispar ; trecutul este un cimitir de religii, de care omul și-a legat soarta, pentru care el a suferit cu foloase puține, căci au dispărut și colectivitățile protejate de credință. Religia, dacă nu dispare, cel puțin se transformă pe nesimțite, fără încetare. Dacă socotim religiile ca concretizări istorice ale Religiei în genere, ele sînt specii care se schimbă și derivă unele din altele. Religiile se schimbă sub acțiunea condițiilor cultural-istorice, a mediului lor de viață, dar ele se schimbă și dintr-o motivație interioară. Condițiile externe devin condiții interne de transformare, o exigență a „spiritului religios". Tragicul religiei este că ea se macină interior din nevoia de a fi o religie mai consecventă, adică de a întruchipa o reprezentare mai adecvată a divinului ca Perfecție absolută. Pe măsură ce religia se străduiește să scuture elementele grosolan antropomorfice, ea se ruinează, fără să poată șterge cu totul caracterele antropomorfice indisolubil legate de spiritualitate, de conștiință. S-a încercat să se justifice rolul binefăcător al antropomorfismului. Într-un articol din 1854, Spencer pledează pentru „utilitatea antropomorfismului". Antropomorfismul este o „nevoie de neînvins", fiindcă noi concepem divinitatea numai ca „idealizare a ceea ce sîntem", de unde urmează că la fiecare epocă, popor sau individ ideea de Dumnezeu va fi adaptată condițiilor lor de viață. Omul violent are nevoie de un frîu sever ; de aceea, el concepe pe Dumnezeu ca o ființă care prin violența sa mai mare poate să-l țină în frîu. Fiecare om își creează Dumnezeul care îi trebuie și acest Dumnezeu are o influență binefăcătoare pentru el, nu pentru omul de totdeauna. O credință rea în sens absolut poate fi bună în sens relativ. „Antropomorfismul este un rezultat inevitabil al legilor gîndirii. Nu putem schița o trăsătură a ideii de Dumnezeu fără a-i impune atribute umane. Nu putem vorbi de o voință divină fără a asimila naturii noastre natura divină, căci nu cunoaștem o altă voință decît aceea care este o proprietate a spiritelor noastre" (H. Spencer, *Essais de morale, de science et d'esthétique,* ed. a II-a, 1886, p. 115—116). În zadar se silește Spinoza să demonstreze că voința și inteligența divină diferă de voința și inteligența umană atît de adînc *(toto coelo),* încît singura lor apropiere este aceea de nume, așa cum numai numele asociază cîinele „animal care latră" și cîinele constelație cerească (*Ethica,* I, prop. XVII, scolie).

Religia presupune o inocență antropocentrică primitivă, pe care ea o pierde totuși dintr-o necesitate de purificare inerentă religiozității. Antropomorfismul grosolan este respins de o conștiință mai rafinată nu numai din punct de vedere intelectual, ci și din punct de vedere moral. În adevăr, dezvoltarea religiozității s-a făcut printr-un proces de purificare a ideii de Dumnezeu pe plan teoretic și pe plan moral. Planul moral este cel mai activ pentru a impune o idee superioară de Dumnezeu. Inițial, religia și morala se dezvoltă independent una de alta : zeii nu sînt ființe eminent morale, ci ființe foarte puternice, capricioase și exigente. Ele sînt înduplecate nu de oamenii cei mai curați, ci de acei care le aduc mai multe jertfe și respectă ritualul, fiindcă ele înseles nu sînt un model de moralitate. Planul teoretic-intelectual vine în al doilea rînd al amendării religiei, dar acțiunea lui este poate mai adînc transformatoare, fiindcă această acțiune continuă și după ce au fost satisfăcute postulatele perfecției morale. Un umorist spunea că Dumnezeu, cînd a îmbătrînit, a devenit totuna cu ordinea morală, iar cînd este pe patul de moarte se identifică cu ordinea naturii. Din nefericire, cum constată Giuseppe Rensi, toate silințele admirabile de autopurificare ale religiei se întorc împotriva ei. Autopurificarea este o autodistrugere. Exigențele de purificare ale religiozității nu ruinează o formă sau alta de religie, ci religia în genere, scrie Rensi (*Le aporie dèlla religióne,* 1932, p. 64), deși el însuși sfîrșește prin a accepta cea mai ateistă religiozitate, budismul (*Lèttere spirituali,* 1943). Adevărata substanță a religiei nu este credința într-o Ființă supremă și adorarea ei, ci convingerea, sentimentul profund că „eu“, tot ce este „al meu“, sînt neant. Religia tinde să suprime egoismul, să înăbușe *eul,* resortul speranței în nemurire, și păstrează în cele din urmă simpla promisiune de a ajuta eul să se piardă în Totalitate, ca un val în tălăzuirea mării (Rensi, *Aporie,* p. 221, 244).

Cel mai greu sacrificiu adus de religie pe altarul propriei purificări este destrămarea și a ideii de Eu, de Personalitate divină, idee de bază a eternului antropomorfism. Cea mai importantă purificare a religiei este ruperea spiritualității divine de corporalitate, de natură, saltul de la divinizarea naturii, amestec de suflet și materie, la divinizarea spiritului, pe scurt la proclamarea consecventă a *transcendenței.* Spiritul divin este transcendent naturii materiale. Transcendența divină duce la consecințe contradictorii. Spiritul divin, în perfecția sa, este infinit, atotputernic, atotînțelept și providențial. Dar infinitatea intră în conflict cu personalitatea, care este finită, iar atotputernicia exclude orice altă realitate în afară de el. În adevăr, orice creatură este o limitare, o negație a creatorului, este o amputare a lui. Religia devine astfel o arenă în care contradicțiile în luptă sîngerează. Dar dacă Dumnezeul absolut înlătură orice există în afară de sine, tendința religiei este sau să renunțe la transcendența spiritului față de lume, și deci să ajungă la panteism — „Dumnezeu sau natura“ —, sau să desființeze natura, universul, să devină *acosmism,* ceea ce nu este departe de Nimic. „Teologia negativă“, care renunță la orice determinare pozitivă a divinului și se mulțumește cu determinări negative — *nu* este existență, ci supraexistență, nu este personalitate, ci suprapersonalitate etc., are drept concluzie definirea divinului prin Neant care este totuși o „plenitudine“ *(pleroma),* fără nici o determinare.

Purificarea morală a ideii de divin, adică definirea divinului prin bunătate infinită, introduce noi contradicții ruinătoare. „Teodiceea“, una din cele mai vechi discipline teologico-filozofice, născută odată cu moralizarea religiei, are funcția ingrată de a justifica divinitatea în fața nenumăratelor suferințe din lume nu numai ale oamenilor, ci și ale animalelor, în fața celorlalte rele, între care și moartea. Omul suferă — spune Teodiceea — fiindcă este liber, deci fiindcă posedă o perfecție, dar ca ființă liberă el a ales răul. De ce Dumnezeu a dat omului o libertate, o perfecție pe care el a întrebuințat-o pentru a cădea în păcat, pentru a suferi și muri ? Ce tată, oricît de neprevăzător, lasă pe copilul său să aleagă liber între bine și rău, adică îi dă în mînă o jucărie atît de periculoasă ca libertatea? Este de ajuns să constatăm că nu dreptul este fericit, ci nedreptul, neleguitul; este de ajuns să privim istoria cu ochii învinșilor, nu cu ochii învingătorilor, ca de obicei, pentru ca încercările de justificare a răului din lume să dea faliment și să se dezvăluie absurditatea *morală* a existenței. Dar nu rămîne speranța nemuririi și a unei recompense în altă lume? Dacă în viața de dincolo fericirea va fi distribuită în proporție cu meritele morale, de ce nu începe distribuția fericirii aici, pe Pămînt? Încolțește în minte o chinuitoare bănuială: dacă moartea este absurdă, fiindcă lovește deopotrivă pe cel drept și pe mișel, și uneori pe cel devotat înainte de cel egoist, care își păzește grijuliu prețioasa lui piele, de unde știm că nu domină aceeași nedreaptă distribuție și în viața de dincolo? O ființă atotputernică și providențială ar trebui să-și manifeste voința sa absolut bună întîi în viața de pe Pămînt, pe care oricine o cunoaște și după care judecă și viața cealaltă. Și apoi nu este just ca păcate săvîrșite într-o viață scurtă să atragă o pedeapsă veșnică, iar merite provizorii să asigure o recompensă eternă.

Nu ne interesează prea mult soarta antropomorfismului în religie în genere și nici nu urmărim să cunoaștem în amănunte contradicțiile interne ale străduinței de a purifica antropomorfismul grosolan al „fetișismului“ magic. Rămîne însă dilema: sau antropomorfism purificat pînă la suprimarea divinului, sau un antropomorfism ireductibil, component esențial al oricărei religii. Dumnezeul real este Dumnezeul cu formă umană, Dumnezeul cutărui trib, popor sau grupe de popoare. Acesta este Dumnezeul care ne trebuie, nu un Spirit universal, infinit, absolut. Ne va preocupa de acum poziția europeană a dualismului cosmocentrism-antropocentrism și condițiile ei culturale esențiale: 1) raționalismul grec; 2) credința iudeo-creștină; 3) noua știință a naturii.

Dacă vrem să evaluăm sumar și liminar, în perspectiva actualității, cele trei resorturi ale culturii noastre, vom ajunge la următoarea concluzie: cel mai viguros resort este cel din urmă constituit, știința modernă, care a stors din raționalismul antic toată substanța sa vitală, făcîndu-l perimat, și care a dat credinței creștine grele lovituri. Dar nici știința modernă nu a fost cruțată, întîi de spiritul științific însuși, în permanentă mobilitate și agresivitate cuceritoare, al doilea de cele două forțe dinainte care încearcă să recîștige teren prin toate mijloacele directe, dar mai ales prin autodisoluția științei, prin critica de sine a științei, în scopul de a îmblînzi noua știință, neputînd să o distrugă, cum poate ar dori. Așadar, nici una din cele trei forțe nu este ruinată, dar toate sînt slăbite și totuși continuă să lupte. Ne interesează tocmai momentele acestei lupte.

Raționalismul elen trăiește, ca toate culturile vechi, din seva unei religii, însă a unei religii fără teologie dogmatică și fără preoți păzitori ai dogmei. Religia greacă este tolerantă, lipsită de fanatism, umană, avînd ca focar de iradiere bucuria de a trăi și frumusețea, spre deosebire de intoleranța religiei ebraice și creștine. „Religia greacă merită deplin de a fi numită prima și unica *religie a bucuriei*“ (Ph. Zielinski, *La religion de la Grèce antique,* 1926, p. 46). „Căci *Dumnezeu se manifestă sub forma frumuseții,* iată convingerea grecului, convingere pe care urmașii lui au uitat-o insultător“ (*ib.,* p. 70). Religia clasică este codificată de doi poeți, Homer și Hesiod, și se înfățișează ca un antropomorfism estetic, fără formulări stricte și definitive. Germenele destrămării există de la început în sînul acestei religii nedogmatice și neclericale. Fuziunea naturii și a zeilor este înlocuită cu separarea lor. În timp ce divinitatea izolată de natură primește o spiritualitate neprecisă, natura devine autonomă și de asemenea autonomă devine individualitatea umană, conștiința. Emanciparea paralelă a naturii și individului uman de mituri este patronată de Intelect *(Nous)*, Rațiune *(Logos)*, Înțelepciune *(Phronesis)*. Pentru prima oară pînă atunci natura este explicată cu ajutorul principiilor raționale sau naturale, iar omul prin tendințe naturale diriguite de rațiunea teoretică și practică ; pentru prima oară se încearcă o de-mitizare, o dez-divinizare a lumii. Ar fi o eroare istorică dacă am atribui un caracter pur naturalist întregii filozofii grecești. Religia nu dispare, ci trece prin cel mai sever purgatoriu. Rezultatul nu va fi dispariția religiei, ci crescînda ei influență, fără ca totuși să se sacrifice noul principiu, *logosul, Nousul*. Se recurge la un compromis cu mare ecou istoric — Rațiunea, Intelectul sînt divinizate. Se creează un mit al rațiunii. Primii gînditori greci sînt naturaliști, chiar materialiști ; cei din urmă gînditori din Școala neoplatonică sînt teologi mistici. Dar pînă la sfîrșit, chiar și în misticismul final, gîndirea greacă a păstrat încrederea în rațiune și în ordinea naturii. Odată cu eliberarea de mit a naturii se eliberează de presiunea religiei personalitatea umană, care se trezește, reflectează asupra vieții sale și simte autonomia sa. În fața unei naturi golită de zei, individualitatea caută normele de conduită ale vieții în propria sa rațiune necesară și universală, comună tuturor oamenilor. „În distrugerea imaginii mitologice a lumii, spiritul se găsește pe sine“ (Max Wundt, *Griechische Weltanschauung*, ed. a II-a, 1917, p. 46). Natura devine străină omului, cu o cauzalitate oarbă, din momentul ce a încetat de a mai fi privită antropocentric. Concepția greacă cea mai liberă, cea mai cosmocentrică este atomismul lui Leucip-Democrit, reluat mai tîrziu și propagat pînă spre sfîrșitul lumii antice de Epicur și Lucrețiu. În atomism, natura este golită de zei, de spirit în genere, este o materie indestructibilă în veșnică mișcare. Zeii sînt pentru Democrit numai simboluri sau nume simbolice date fenomenelor naturii. Aceeași este și concepția sofiștilor, care opun natura *(physis)* convenției umane *(nòmos)*. După părerea lui Euhemeros, sofist cirenaic (în jurul anului 300 î.e.n.), zeii sînt oameni superiori, adică sînt transformarea mitică a unor personalități reale superioare.

Gîndirea greacă nu s-a limitat la concepția strict naturalistă a atomismului. De timpuriu, de la Pitagoras, se caută o nouă formulă religioasă în armonie cu exigențele rațiunii. Noua formulă, cum spuneam, va cuceri treptat cultura europeană pînă în epoca modernă ; ea este transpunerea religiei pe plan rațional și se va numi „metafizică“ sau știința realității de „dincolo de lumea fizică“. Prin metafizică, motivul religios pătrunde în inima filozofiei ca „știință“, ca disciplină rațională. Metafizica a fost numită și „prima filozofie“. Este semnificativ însă că noua teologie rațională este fundată pe o concepție care se definește de la început prin critica radicală a antropomorfismului vulgar la unul din primii naturaliști greci, la Xenofan. Două sînt obiecțiile clasice aduse mitologiei grecești populare de Xenofan, una de ordin intelectual, cealaltă de ordin moral. Obiecția intelectuală denunță fondul antropoplastic al religiei. „Etiopienii își reprezintă pe zeii lor ca negri și cu nasul turtit, tracii, din contra, cu ochii albaștri și cu părul roșu“ (Diels-Kranz, *op. cit.*, vol. I, frag. 16). „Dacă boii, caii și leii ar avea mîini și ar putea picta și produce opere ca oamenii, caii ar picta figurile zeilor asemenea cailor, boii asemenea boilor și ar plăsmui astfel de corpuri cum au și ei“ (*ib.*, frag. 15). Obiecția morală relevă că Homer și Hesiod au atribuit zeilor fapte care la oameni sînt rușinoase și blamabile : hoție și adulter (*ib.*, frag. 11). Teologia sa pozitivă, dezantropomorfizată, vorbește de o divinitate unică, identică cu Totul, de „Unul și Totul“, Dumnezeul pe care oamenii îl laudă în cuvîntări pioase și cuvinte neprihănite (*ib.*, frag. 1). Totuși, Xenofan nu înlătură principial pluralitatea zeilor, ci numai îi unifică sub numele universal de divinitate. Unele doxografii (de exemplu, Pseudo-Aristoteles, *Despre Melissos, Xenophanes și Gorgias)* îi atribuie de-a dreptul ideea că nu poate exista decît o divinitate, fiindcă ea este cea mai puternică. De acum gîndirea greacă se va orienta spre un henoteism, cum este în germene la Xenofan și apoi tot mai dezvoltat. La Pitagoras și Platon, Dumnezeu este Sufletul lumii, Binele absolut și supraexistențial ; la Aristotel, într-un ton mai rațional, este „Forma pură“ de orice materie, Spiritul — scop al tuturor mișcărilor din lume ; la stoici este *Logosul,* Principiul activ, *Pneuma* (suflul) ce străbate întreaga natură ; în sfîrșit, la Plotin el devine Unul mistic din care emană pluralitatea inteligibilă și apoi cea sensibilă în cele trei mari ipostaze — Intelectul, Sufletul și Materia ordonată de sufletele individuale. Se constituie în gîndirea veche grecoromană o filozofie pitagoreică, platonică, aristotelică, stoică, neoplatonică, neopitagoreică cu un fundament teologic aproape identic. Numai Aristotel reprezintă forma cea mai științifică a acestei noi teologii, formă care este prin spiritul ei analitic și exact un mare pericol pentru religie în genere. Divinitatea, cu tendința de a se separa de natură, de a transcende lumea sensibilă, păstrează totuși legături cu natura, uneori foarte strînse, fiindcă natura este explicată prin principii spirituale de ordin rațional. Universul este explicat prin Numere și Idei (pitagoreicii, Platon), prin Forma pură și generală (Aristotel), prin „rațiunile seminale“ *(logoi spermatikoi)* la stoici, prin Idei și Suflete la neoplatonici. Corpul sensibil însuși este constituit dintr-un principiu material, prin sine nedeterminat, și un principiu imaterial, pur logic, cu misiunea de a determina materia și a produce lucrurile cu esențele lor.

În concepțiile clasice grecești, antropocentrismul se conservă mascat de o justificare rațională și uneori chiar înăbușit, ca la Aristotel. Într-un anumit sens, aceste concepții au izbutit să dea o sinteză a credinței și a științei, care va fi pusă la contribuție de creștinism după ce va înceta rezistența acestuia împotriva gîndirii păgîne. Pentru destinul culturii europene este un eveniment crucial că o nouă religie, creștinismul, ieșită din monoteismul ebraic, a cărui operă, *Vechiul Testament*, este integrată creștinismului, s-a dezvoltat în lumea dominată de politeismul păgîn în continuă descompunere și de o filozofie în parte cu o structură teologică, „metafizică“, liberă, rațională, umană. Întîlnirea elenismului rațional și a credinței iudaice și creștine este un moment istoric cu nenumărate repercusiuni. Religiile apar într-un anumit mediu etnic, dar rareori se răspîndesc și înfloresc în acest mediu. Marile religii au avut cea mai bună primire în afara popoarelor ce le-au generat, cu excepția iudaismului, care a rămas voluntar legat de soarta unui popor, deși nici el nu a scăpat de influențe și infiltrații străine, chiar din antichitate. Combinarea de elemente religioase eterogene, așa-numitul sincretism, era un fenomen obișnuit la sfîrșitul culturii antice. Spuneam că marile religii au tendința de a fi exportate la popoare străine, uneori cu totul străine de poporul în sînul căruia s-a ivit noua revelație. Nici budismul, nici creștinismul nu este credința poporului căruia i-a aparținut fondatorul ei. Budismul, la naștere arian, a devenit turanic, iar creștinismul, la origine semitic, a devenit arian (Percival Lowell, *Die Seele des fernen Ostens,* 1921, p. 126). Islamismul, ce-i drept, a rămas în cadrul poporului generator, dar el s-a împrăștiat la negri și malaiezi, ca și la arieni, concurînd creștinismul, căci în Asia Mică islamismul a captat popoare care multă vreme au fost centre active ale creștinismului primitiv.

Raționalismul elen — în afară de atomism, combătut cu înverșunare de creștinism — nu are nimic principial sau vădit ostil credinței creștine, cu toată împotrivirea creștinismului față de gîndirea păgînă și cu toată lupta de veacuri a acestei gîndiri contra credinței „iraționale“, absurde. Creștinismul, pe măsură ce se impunea, a uitat vechea dușmănie și a împrumutat de la raționalismul grec atîtea elemente, încît uneori s-a spus că creștinismul este „vlăstarul cel din urmă și suprem al spiritului antic“ (Max Wundt, *op. cit.*, p. 117—118). Nu toți împărtășesc această părere. Chr. Dawson susține dimpotrivă că creștinismul este o rupere cu civilizația veche, nu o încoronare a ei ; este fundarea unei civilizații care durează de aproape două mii de ani (*Progrès et religion,* 1935, p. 21). Deosebirea fundamentală dintre credința ebraic-creștină și concepția greacă constă în antropocentrismul mai pronunțat al acestei credințe în comparație cu raționalismul elen și chiar cu religiile păgîne. Poate că acest antropocentrism mai concret, mai virulent și mai stăruitor propagat a asigurat succesul creștinismului în lumea romană unificată prin administrația Romei și cultura greacă. În timp ce toate celelalte religii sînt metafizice, abstract-estetice, religia ebraică este legată de viața concretă a unui popor. Legea lui Dumnezeu nu este înscrisă în ceruri, în aștri, ci în istoria umană, este un proces în timp. Procesul cosmic se înfrățește cu drama umană în acte succesive — creația lumii, căderea omului și degradarea universului, răscumpărarea și transfigurarea materiei. Istoria este concepută ca un progres, nu ca un ciclu, cum o concepea gîndirea antică. De aceea, Origene respinge cu energie ideea de ciclu (Dawson, *op. cit.*, p. 151). Același mod de a înțelege se întîlnește la protestantul Victor Monod. Există — susține acesta — două căi de acces la Dumnezeu : prin spațiu, ca la greci, care împărtășesc convingerea că Dumnezeu este primul motor imobil al cosmosului, el rămînînd izolat de cursul lumii și de soarta oamenilor ; și prin timp, ca în ebraism, care susține că Dumnezeu stă în relații continue, de fiecare clipă, cu omul în viața sa istorică ; așa încît, istoria este povestirea ireversibilă a furtunoaselor raporturi dintre om și Dumnezeu. Creștinismul începe prin a accepta viziunea istorică a religiei ebraice, dar în cele din urmă va căuta să împace viziunea în timp cu viziunea spațială, mult mai cosmocentrică, a grecilor (V. Monod, *Dieu dans l'univers*, 1933, p. 23). Trebuie subliniat că ceea ce inspira repulsie gînditorului păgîn în creștinism era acest caracter concret, istoric. Dacă Dumnezeu coboară în mijlocul oamenilor, dacă devine om, structura universului își frînge armonia. Dumnezeu, în perfecția sa, nu poate fi supus vicisitudinilor a tot ce este pieritor și schimbător. Marele adversar păgîn al creștinismului, platonicul Celsus, ironizează pretenția iudeo-creștină că evreii și creștinii beneficiază de o revelație rezervată exclusiv lor, că Dumnezeu, fără să țină seama de cursul necesar al lucrurilor, este gata să răstoarne ordinea lumii numai pentru ca să satisfacă pe creștini, aceasta tocmai fiindcă Dumnezeu a creat totul pentru ei și este gata să trimită pe Fiul său pentru a le reda viața eternă pe care au pierdut-o din vina lor. Iată care sînt — încheie Celsus — „prostiile“ lor, respectabile numai la viermi și broaște (Pierre de Labriolle, *La réaction païenne*, 1942, p. 124).

Merită să stăruim asupra motivelor care au determinat pe gînditorii păgîni să atace cu vehemență noua credință, care punea Imperiului roman „chestiunea creștină“ după 160 e.n., deci după ce creștinismul se răspîndise pe tăcute, obscur, și devenise un pericol pentru Imperiul roman, care căuta un principiu de autoritate în mijlocul descompunerii generale, după ce s-a prăbușit autoritatea Senatului în fața legiunilor barbare care încep să aleagă pe împărați (G. Ferrero, *La ruine de la civilisation antique*, 1921, p. 45 și urm.). Cum arată Labriolle, rezistența împotriva creștinismului pornește de la intelectuali. Două sînt principalele obiecții anticreștine ale intelectualității păgîne, repetate timp de trei sute de ani. 1) Este absurdă ideea unui univers *creat din nimic* și care, după aceea, trece prin crize istorice, adică prin adevărate mutații în viața omului — căderea omului (păcatul), răscumpărarea păcatului prin încarnarea Fiului lui Dumnezeu ; pe scurt, este absurdă ideea unui univers care se schimbă deodată fiindcă s-a schimbat ceva în relația omului cu Dumnezeu. 2) Este absurd că Dumnezeu suferă pentru om și răscumpărarea lui. Aceasta contrazice *impasibilitatea*, caracteristica fundamentală a divinului păgîn, caracteristică esențială care exclude ideea de un Mijlocitor divin, adică a unui Dumnezeu care ia corp uman, ia condiția pieritoare a omului și moare ca un criminal pe cruce. Omul se poate salva el însuși și de aceea nu are nevoie de un mîntuitor. Cea mai mare eroare a intelectualilor păgîni este că, din lealitate față de stat, ei caută să restabilească vechile credințe la care nu mai aderau intim și de aceea ei se străduiau să le întrupeze, după model creștin, în figuri ideale, simbolice, prin care sperau să slăbească, să adumbrească puterea fascinantă a persoanei lui Iisus, a „Galileanului“ : Pitagora, Socrate, mai ales taumaturgul Apollonios din Tyana, apoi semizei sau eroi ca Heracles, apărător al celor nedreptățiți, Esculap vindecătorul, Helios, Mithra, Cybela, mama zeilor. Împăratul Alexandru Sever (secolul al III-lea) numără pe Iisus printre filozofii păgîni, cum făcuseră înainte (secolul al II-lea) gnosticii Cerint și Carpocrates. O sectă obscură în originea și primele ei manifestări, aprig combătută de autorități secole de-a rîndul, va răsturna o organizație socială ce părea solid stabilită și cu viitorul asigurat. De aceea, intelectualii din secolul I și prima jumătate a secolului al II-lea nu pomenesc de creștinism, ca și cum el ar fi una din numeroasele „secte“ sau „superstiții“ care agitau popoarele Imperiului pe vremea de atunci. Nimeni nu a întrevăzut puterea și viitorul creștinismului. Termenul disprețuitor și opus religiei de „superstiție“ revine la scriitorii care încep să pomenească de creștinism. Pliniu cel Tînăr, legat imperial în Bitinia, numește creștinismul, în scrisoarea către împăratul Traian, „superstiție absurdă și extravagantă“ (de Labriolle, *op. cit.*, p. 33). Tacit vorbește despre creștinism ca de „superstiția execrabilă“, iar Suetoniu vorbește de „superstiția nouă și răufăcătoare“. Principalii scriitori păgîni, care atacă creștinismul, sînt Celsus (secolul al II-lea), Porfirios (secolul al III-lea) și împăratul Iulian (secolul al IV-lea). Toate scrierile lor au fost distruse de creștini, dar cele mai multe din ideile lor s-au păstrat în scrierile polemice ale creștinilor, dovadă că argumentele păgînilor nu erau lipsite de influență.

Celsus, în opera *Lògos alethès (Cuvînt adevărat)*, pamflet publicat în jurul anului 178, nu se mulțumește cu sarcasmele superficiale ale contemporanului său Lucian, ci trece la un atac susținut pentru a da la lumină absurditățile — termenul acesta revine la adversarii creștinismului —, plagiatul doctrinar și dezertarea sau trădarea civică. Pentru Celsus, creștinismul era un amalgam de împrumuturi, de credință care sfida rațiunea elenă și de refuz de a pune pe primul plan statul, în care intelectualii vedeau garanția ordinii. După aproximativ 70 de ani, în 248, Origene, în *Cezareea Palestinei*, întreprinde o respingere amănunțită bazată pe numeroase citate care ne-au păstrat concepția lui Celsus. În secolul al III-lea, un pios neoplatonic, semit elenizat, Porfirios, discipolul drag al lui Plotin, care de asemenea luptase împotriva gnosticilor creștini, scrie după 268 opera *Contra creștinilor* — opera cea mai întinsă și savantă scrisă în antichitate contra creștinismului (Harnack). Porfirios apără ordinea rațională a universului împotriva arbitrarului „atotputerniciei“, care este atributul fundamental al divinității iudeo-creștine. El numește creștinismul o „credință irațională“ *(alogos pistis)* și ironizează părerea evanghelistului Matei că misterele credinței rămîn ascunse înțelepților, dar sînt revelate copiilor și celor inculți. Mai departe, el exprimă scandalul său intelectual față de credința în învierea corpului. Se indignează îndeosebi că bogatul este exclus din cer, fiindcă este bogat, oricît de virtuos ar fi, iar săracul este primit, oricît de vicios ar fi. „Obscuritate, incoerență, minciună, ilogism, abuz de încredere și prostie, Porfirios n-a văzut altceva în creștinism, judecînd după acele *membra disiecta* ale operei sale“ (de Labriolle, *op. cit.*, p. 286). După mai puțin de patruzeci de ani, biserica creștină se împacă cu statul roman și acel „testament al elenismului“, care este opera lui Porfirios, este dat uitării. Dealtminteri, scolastica va folosi de timpuriu *Introducerea* lui Porfirios în *Categoriile* lui Aristotel ca bază a învățămîntului logic. După biruința creștinismului, împăratul Iulian, numit „Apostatul“, încearcă în secolul al IV-lea o restaurare a păgînismului colorat neoplatonic, și în opera *Contra galileenilor*, scrisă în Antiohia între 362—363, prezintă noua religie ca o nebunie doctrinară, provocatoare de dezordine intelectuală și socială, a unor ignoranți și barbari. Creștinismul este o „boală a inteligenței“ (*ib.*, p. 398). El face apel la toți să apere cultura greco-romană contra noii barbarii. Moartea violentă a lui Iulian, în războiul contra perșilor, pune capăt încercării romantice și neviabile de a restaura păgînismul, care continuă în Școala neoplatonică din Atena pînă în 529, cînd împăratul Justinian, cu preocupări teologice creștine și necruțător față de disidenți, închide Școala.

De o mare semnificație istorică este acțiunea și reacțiunea noii intelectualități creștine împotriva concepțiilor păgîne și a atacurilor anticreștine. Surprinde că primii *apologeți* creștini n-au scos în relief originalitatea creștinismului față de păgînism, ci și-au dat toate silințele să demonstreze înrudirea dintre înțelepciunea păgînă și credința creștină. Se înțelege că intelectualii păgîni au respins teza „apărătorilor“ creștinismului că filozofia păgînă este numai o „preparație evanghelică“ și au subliniat apăsat opoziția dintre știința greacă și credința creștină. Teza că filozofia greacă este o „preparație evanghelică“, fiindcă Evanghelia în sfîrșit aduce salvarea spre care aspira „înțelepciunea“ păgînă, dar pe care ea n-o putea da din cauza rătăcirilor ei, a fost susținută de A. J. Fustugière, (*L'idéal religieux des grecs et l'Evangile*, ed. a II-a, 1932, p. 169). Argumentarea apologeților, scoțînd în relief continuitatea dintre elenismul rațional și creștinismul „irațional“, s-a întors în timpurile mai noi împotriva creștinismului, care a fost prezentat, pentru a-i slăbi originalitatea, ca o transformare a teologiei păgîne alexandrine, a filozofiei păgîne de decadență. Apologeții mai noi, ca și filozofii Et. Gilson, J. Maritain și alții, accentuează originalitatea ireductibilă a creștinismului. În sfîrșit, merită să fie consemnat că tocmai atacurile gînditorilor păgîni împotriva creștinismului au învățat pe creștini să aprecieze noutatea, originalitatea credinței lor. Celsus a trezit pe Origene, Porfirios pe Augustin, fost el însuși, în tinerețe, neoplatonic (Jean Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint-Augustin,* 1933, p. 347). Medicul Galen obiectează creștinilor că ei se mulțumesc cu o credință oarbă, „nedemonstrabilă“. Acuzația trebuie să fi fost destul de răspîndită, dacă Justin și Atenagora, apologeți fruntași, își propun ca sarcină ideologică principală să arate că credința lor poate fi demonstrată „rațional“.

Ce a urmat după această dramatică explicație și după triumful monoteismului iudeo-creștin asupra politeismului păgîn într-o lume în agonie în care se infiltrase și se statornicise barbarii ? După trei veacuri de tăcere, de convalescență, urmează în evul mediu începuturi de gîndire creștină tot mai încrezătoare în puterile ei. Caracteristica principală a gîndirii medievale, care înflorește la adăpostul școlilor, ele însele în umbra catedralelor, caracteristica principală a filozofiei *scolastice* nu este de a rupe energic cu gîndirea greacă rațională, ci dimpotrivă este tendința de a se apropia de vechea adversară, la început de platonism sau mai degrabă de neoplatonism, în care intrau și elemente stoice, apoi din secolul al XIII-lea, după ce se cunoaște prin arabi și Bizanț întreaga operă aristotelică, de aristotelism. Prin Toma d'Aquino, din noul ordin al dominicanilor, se realizează armonia deplină a credinței creștine și a rațiunii (a științei) elene, care a fost oarecum codificată, sistematizată de Aristotel. Desigur, în componența tomismului intră și alte elemente, alături de aristotelism, cu deosebire augustiniene (deci neoplatonice), care sînt predominante în filozofia celui de al doilea mare ordin înființat tot în secolul al XIII-lea, a ordinului franciscan. Cu toate elementele comune ale scolasticii aristotelice, la care se va adăuga aristotelismul arab al lui Averroes, cu toată existența unui patrimoniu doctrinal ce imprima curentelor oarecare uniformitate (vezi M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* vol. II, ed. a VI-a, 1936, p. 367 și urm.), gîndirea medievală este variată și frămîntată din interior, pe măsură ce condițiile istoric-culturale se schimbă. Fermenți de renovare sînt activi în curentul franciscan, care interpretează mai îndrăzneț noțiunea de formă. Forma determină materia să devină o substanță individuală. John Duns Scotus crede că individul este individ nu datorită materiei, ca în tomism, ci datorită unei anumite forme numită de aceea *haecceitas* (forma „acestuia"). Această interpretare franciscană a „principiului individuației" atinge punctul culminant la un alt franciscan, William Occam (secolul al XIV-lea), care marchează ruina scolasticii fundată pe principiul armoniei dintre știință și credință.

Ruinarea scolasticii este înscrisă în însăși structura aristotelismului. Spre deosebire de Platon, care pune accentul pe general, pe idee, dîndu-i locul de realitate sau existență deplină, adică de substanță, Aristotel acordă individului rolul suprem de substanță, de existență adevărată. Generalul este totdeauna un atribut, o proprietate a individului și are drept scop să-l lumineze, să-l explice, să-l facă inteligibil. Soluția aristotelică era cea mai favorabilă unei științe a lumii, în ciuda contrastului dintre individ și atributele lui generale. Scolastica însă, de la începuturile ei platonice, a acordat prioritate „universalului" din motive teologice. Profunda convingere că „universalul" are o realitate superioară este seva dogmelor. Toate dogmele creștine, dogma teologică, cristologică, adamică, euharistică, a păcatului înnăscut etc., postulează realitatea superioară a „universalului", a „ideii". Dumnezeu este o esență universală în trei ipostaze (persoane), Adam este Omul în genere, păcatul este identic în toți oamenii, pîinea pierde caracterul ei material sensibil și devine un corp spiritual etc. Nominalismul, punînd toată greutatea pe individ, pe concretul sensibil, declară dogmele simple articole de credință nedemonstrabilă, iar natura ca fiind constituită din indivizi cunoscuți nemijlocit, prin percepția simțurilor. P. Duhem a dovedit rolul important al Școlii nominaliste de la Paris (Nic. Oresme, Buridan etc.) în formarea noii științe a naturii, la Galilei îndeosebi. Am ajuns la cotitura cea mai importantă a culturii europene și chiar universale, la constituirea consecventă a cosmocentrismului în noua știință a naturii, în care se contopesc experiența individuală cu „universalul" noii matematici, cu *„relațiile"* cantitative, spațiale și numerice (algebra, geometria analitică și ceva mai tîrziu calculul infinitezimal).

Primul act revoluționar al cosmocentrismului este ruinarea, în astronomia lui Copernic, a geocentrismului, principalul stîlp al antropocentrismului. Pămîntul este centrul nemișcat al unei lumi finite în continuă mișcare, perfectă (circulară) sau imperfectă (în linie dreaptă), iar omul, locuitorul Pămîntului, este scopul întregului univers și centru de perspectivă al lumii. În cadrul copernicanismului, Pămîntul devenit mobil este o planetă printre celelalte planete și ca atare el nu mai este vrednic de a fi locul încarnației lui Dumnezeu. Lumea devenită infinită la G. Bruno — la Copernic era încă finită și centrată în jurul Soarelui — nu mai are ca preocupare centrală omul cu trebuințele lui, care de acum trebuie să se descurce numai prin propriile lui puteri. Cîtă siguranță insufla omului concepția antropocentrică ! Omul, centrul cosmosului, nu numai că nu se simțea singur și „abandonat“ într-o lume indiferentă sau chiar dușmănoasă, dar avea alături de sine întreaga creație și pe creator. Dărîmarea vechii concepții nu este la început simțită ca o umilință și nu se asociază cu disperarea. Explicarea acestui calm, care uneori se transformă în exaltare, este prelungirea practică a noii științe a naturii, este încoronarea științei cu aplicații tehnice — mai ales cu speranța acestor aplicații —, cum se constată în utopia *Noua Atlantidă* a lui Bacon. Omul, prin activitatea sa, prin posibilitățile sale tehnice, prin inițiativa sa de dominare a forțelor ce-l striveau odinioară, se așază din nou în centrul lumii, însă nu teoretic, cosmocentric, ci practic, într-un sens *umanist*, antropoplastic, mai pur decît în antichitatea greco-romană. Grecii nu ne-au făcut oameni, ci ne-au ajutat ca să ne facem oameni. În adevăr, constituirea noii științe a naturii are ca fenomen paralel afirmarea omului ca individ, ca ființă autonomă. Prin disoluția noului mit creștin se afirmă ca autonome, ca avînd sensul în sine, nu numai natura, ci și omul. Nu este exact din toate punctele de vedere că emanciparea naturii implică degradarea, îngenuncherea omului ca ființă minusculă pierdută în infinit, ca simplu animal printre animale. Practic, omul se afirmă ca niciodată înainte. Pămîntul și forțele naturii sînt silite de om să stea la dispoziția lui, iar fericirea poate fi dobîndită pe Pămînt, progresiv. Viitorul este încărcat cu toate bunurile. Anticul nu întrevede decît excepțional (la atomiști) în viitor o soartă mai bună — „epoca de aur“ era proiectată în trecut și visul anticului era revenirea ciclică a paradisului pierdut. Medievalul aștepta totul de la Cetatea lui Dumnezeu, care se va înălța pînă la cer pe ruina Cetății pămîntești. Omul occidental, rezemat pe știință, a creat un umanism tehnic și a dezvoltat o activitate socială care i-au insuflat ideea unui progres indefinit pînă la o fericire deplină, utopică.

Dacă știința naturii, afirmarea obiectului, are drept paralelă afirmarea subiectului, a omului, dacă știința și umanismul merg mînă în mînă, iar tehnica, aruncînd o punte între cosmocentrism și antropocentrism, înaripează încrederea în sine a omului și stimulează activitatea sa demiurgică, aceeași știință cosmocentrică pare că intră în conflict cu umanismul, fiindcă îi arată ca într-o oglindă nimicnicia sa de părticică pieritoare într-o imensitate materială nepăsătoare față de dorințele și suferințele sale. Este momentul să cunoaștem caracterul esențial, structura științei moderne a naturii, acea structură care a îngrijorat de la început pe cei care reprezintă și apără sinteza milenară a religiei. Spuneam că, în afară de atomism, știința antică nu avea nimic care să amenințe mortal credința creștină. Scolastica a dovedit posibilitatea de conviețuire a celor doi factori culturali eterogeni în originea și structura lor. De ce știința antică nu era un pericol — cel puțin nemijlocit — pentru credința creștină ? Răspunsul l-am indicat pe scurt înainte. Natura corporală era determinată de cauze psihice, oarecum spirituale, de *forme substanțiale* și *calități oculte*. Fiecare astru avea ca

„motor“ o inteligență, o formă pură; toate corpurile pămîntești sînt determinate în esența lor, ca și în schimbările lor, de forme imateriale, deoarece materia singură nu putea să constituie o realitate deplină. Nu există nimic, absolut nimic pur material, ci tot ce este material este *ceva* prin formele imateriale, care constituie esența corpurilor și comandă, în lumea sublunară, producerea și distrugerea lucrurilor. Orice proces material are ca scop realizarea unei forme imateriale și în cele din urmă Forma formelor, forma cu totul independentă de materie, Divinitatea. Adevărata cauză este cauza formală și finalistă, deci este cauza de ordin imaterial, deși Aristotel pare a acorda prioritate cauzei materiale. Oricum, este bine să precizăm că, pentru Aristotel, „formă“ este totuna cu „actualitate“, cu „realitate“, iar realitatea este totuna cu „determinare“, opusă nedeterminării, „virtualității“ materiale. Era destul ca materiei să i se redea determinarea, „actualitatea“, pentru ca să se răstoarne concepția aristotelică dominată de teologie și să se instituie o nouă concepție a materiei.

Noutatea revoluționară a științei moderne a naturii stă în considerarea materiei ca realitate integrală. Material este substratul corpului, materială este și determinarea sau proprietatea corpului. Corpul încetează de a fi un compus dintr-un substrat material și o formă imaterială, oarecum psihică. Consecința este că toate schimbările sau efectele materiale sînt produse numai de cauze tot materiale. Atît efectele, cît și cauzele sînt material-spațiale, geometrice, și de aceea supuse măsurii, cuantificării. Modelul procesului material omogen și măsurabil este mișcarea sau schimbarea locului, deplasarea; de aceea, prima știință a naturii este mecanica. Se obișnuiește astăzi să se atace mecanismul, dacă nu însăși mecanica, adică tendința de a reduce toate procesele naturale la procese pur mecanice. Se crede că este destul să înlăturăm concepția mecanică prin concepția electromagnetică pentru a remedia toate relele produse de noua știință a naturii. *Principial* și în realitate nu s-a schimbat nimic în concepția modernă a materiei. Fenomenele electromagnetice sînt și ele materiale, spațiale, măsurabile și sînt de asemenea însoțite de mișcări. Pe scurt, pentru știința modernă tot ce se întîmplă în natură este de ordin material, fiindcă numai procesele materiale sînt măsurabile, cuantificabile. Universul formează o „cauzalitate închisă“, în care orice efect material are o cauză materială, care la rîndul ei este efectuată tot de o cauză materială și tot așa la nesfîrșit. Procesul cosmic, în care nu pătrunde nici o cauză de ordin psihic sau spiritual, este un lanț neîntrerupt cu verigi materiale. Acestea la un loc dau o cantitate constantă, fără creație din nimic și fără pierdere în nimic. Fundamentul științei moderne a naturii este principiul conservării energiei prin schimbarea *echivalentă* a energiilor, nu principiul creației din nimic. Orice cîștig presupune o pierdere echivalentă, iar procesele naturale se transformă unele în altele, cu toată variația lor calitativă (simplă mișcare, căldură, electricitate, magnetism, lumină, chimism etc.), fiindcă în mijlocul schimbărilor rămîne ceva constant — energia. Constanța energiei, care totuși se transformă continuu, exclude intervenția unei cauze care nu poate fi măsurată energetic. Procesul cosmic este determinabil științific, fiindcă este o „cauzalitate închisă“. Cel dintîi care formulează principiul conservării „mișcării“ ca fundament al științei este Descartes, care de aceea merită titlul de fondator al gîndirii moderne. Pînă la Descartes, spune R. Eucken, știința „se servea continuu, pentru a explica natura, de mărimi psihice, ceea ce împiedica orice înțelegere exactă a acestor procese“ (Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine,* 1911, p. 222).

Pentru Descartes, existența unei lumi materiale suficiente sieși, închisă în cauzalitatea ei omogenă, părea că redă spiritului puritatea sa, smulgîndu-l din promiscuitatea materială. Dar acest beneficiu este plătit foarte scump. Însuși Descartes a simțit profund dificultatea de a stabili o legătură între lumea materială închisă în sine și existența spiritului uman liber, ca și existența spiritului divin. Existența spiritului divin părea mai ușor de conciliat cu lumea materială, considerată ca o sumă de procese închise supuse legii persistenței, fiindcă Dumnezeu, creator atotputernic și deasupra lumii materiale, avea calitatea de a crea un cosmos care se conduce după legi constante, asemenea unui ceasornic perfect. Teologia ortodoxă, pur teistă, este ostilă unei asemenea soluții, care suprimă orice intervenție a Divinului în lume, orice minune ulterioară actului inițial creator ; în schimb, surogatul de teologie, numit *deismul,* a fost multă vreme în simpatia filozofilor din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea, fiindcă el nu admitea din teologie decît ceea ce era „rațional“ sau în concordanță cu știința naturii. În schimb, existența spiritului uman liber, în fața strictului determinism material, devine problematică și este amenințată să se topească în materialitatea cerebrală. Materialismul pare o concluzie logică a *metodologiei* științelor moderne. Oricît de neplăcută ar fi concluzia, ea este greu de ocolit, fiindcă este un fapt că spiritul este legat de corp și că suferă influența lui, oricît de mult ar acționa și el asupra corpului. A rămas pînă astăzi cea mai spinoasă problemă a filozofiei întrebarea : cum are loc acțiunea mutuală sau cel puțin intima legătură dintre materie și spirit ? Patru au fost soluțiile obișnuite, dintre care trei au o pronunțată tendință monistă, iar a patra o tendință dualistă. Tendința monistă se diferențiază astfel : reduce sau spiritul la materie (materialismul), sau materia la spirit (idealismul sau spiritualismul), sau pe amîndouă, ca atribute paralele *fără acțiune reciprocă,* la o realitate unitară, în sine nedeterminată (paralelismul psihofizic, foarte răspîndit de la Fechner în secolul al XIX-lea, mai ales prin intermediul psihologiei) ; de aceea se recurge la metafore — corpul este latura exterioară, spiritul latura interioară a *aceleiași* realități. Dualismul, concepție mai veche, reluată mai adîncit de Descartes, afirmă eterogenitatea spiritului și materiei și totodată acțiunea lor reciprocă, cum experiența pare că o confirmă în fiecare clipă. Rămîne marea dificultate a acțiunii reciproce între două realități eterogene ; acțiunea reciprocă se lovește de principiul conservării energiei și mai ales al cauzalității închise a naturii. Am înșirat aceste soluții pentru a pregăti înțelegerea străduințelor de a scăpa de puternica presiune a științei naturii asupra filozofiei și de a-i limita prerogativele.

Rămîne paradoxul culturii moderne, oscilația dintre cosmocentrismul științelor naturii, cosmocentrism ce pare neuman și chiar antiuman într-un sens sentimental, și antropocentrismul religiei și al „aspiraţiilor interioare". André Gide se întreba : de ce toate celelalte religii au făurit culturi după chipul şi asemănarea lor, în timp ce religia creştină a ajuns la un faliment, la această inadecvare între ea şi cultura crescută sub aripa ei ? „Nu este surprinzător că popoarele creştine singure au fost în stare de a crea civilizaţia cea mai îndepărtată de preceptele Evangheliei, cea mai opusă la orice formă de viaţă creştină ?" (A. Gide, *Un esprit non prévenu,* 1929, p. 93). Falimentul stă în opoziţia dintre o ştiinţă care explică procesele materiale prin cauze imanente lumii materiale, aşadar între o ştiinţă a imanenţei şi o religie fundată pe transcendenţa Divinului. Un gînditor chinez, citit în Europa cu deosebit interes după primul război mondial, sublinia contradicţia internă a culturii europene. „În alţi termeni, vreau să spun că în Europa modernă poporul are o religie care satisface inima sa, dar nu capul său, şi o filozofie care satisface capul său, dar nu inima sa" (Kou Houng Ming, *L'esprit du peuple chinois,* ed. a III-a, 1927, p. 47).

Resortul acestei contradicţii stă în constituirea în cosmocentrismul ştiinţei moderne a unui criteriu revoluţionar al realităţii. Real este numai ceea ce poate fi perceput, ceea ce poate fi verificat prin simţuri, ceea ce se manifestă sau acţionează asupra oamenilor, ceea ce îşi trădează prezenţa prin acte perceptibile de mai mulţi şi ca atare controlabile. Oare Dumnezeu se dezvăluie numai interiorului, sentimentului personal ? Ce Dumnezeu este acela care ascunde simţurilor omului adevărul cel mai important sau care ne cere să acceptăm religia numai prin sentiment sau „pură credinţă", în timp ce realităţile cele mai mărunte se manifestă simţurilor şi inteligenţei ? Şi cînd vorbesc de manifestare pe cale sensibilă, înţeleg şi manifestare indirectă, cum se manifestă spiritul celorlalţi oameni prin expresii corporale. Baza religiilor trebuie să fie o „revelaţie" oricînd controlabilă. Ceea ce nu poate fi acceptat la inteligenţă, care oricum ne-a fost dăruită de Dumnezeu, poate fi oare acceptat orbeşte sau la întîmplare, printr-un „pariu", cum ne propune Pascal ? Maeterlinck exprima cu vehemenţă indignarea sa împotriva unui astfel de Dumnezeu. Să admitem o facultate cognitivă superioară inteligenţei ? Care este numele ei şi prin ce se deosebeşte ea de inteligenţă ? (M. Maeterlinck, *La mort,* p. 32). Cu toate acestea, ştiinţa modernă, care a desfiinţat ştiinţa antică, a îngăduit să vieţuiască alături de sine credinţa, ca izvor de vitalitate şi valori, fără ca totuşi ştiinţa şi religia să ajungă la o luptă pe viaţă şi pe moarte. S-ar putea spune deci că ştiinţa nouă a ruinat şi vechea ştiinţă şi vechea filozofie, metafizica, dar n-a doborît religia care apelează la credinţă. Numeroşi oameni de ştiinţă au fost sinceri credincioşi, de exemplu Newton, Gauss, Cauchy, Hermite, Pasteur etc., fără să resimtă ca o sfîşiere interioară conflictul ştiinţei şi credinţei. În ancheta amplă asupra raportului dintre religie şi ştiinţă făcută de revista germană „Nord und Süd" (1909), savanţi cu reputaţie, ca fizicianul Van't Hoff (Berlin), matematicianul Moritz Cantor (Heidelberg) etc., acceptă coexistenţa religiei şi ştiinţei, fără să încerce o explicaţie pînă la capăt şi o hotărîre onestă. Oricît de numeroşi ar fi savanţii care iau o asemenea atitudine şi trăiesc în această dualitate, faptul însuşi nu dovedeşte nimic. Este o uniune personală care nu soluţionează uniunea principială. Este o chestiune personală.

Pentru noi, mai semnificative sînt încercările de împăcare a religiei și științei. Aproape toate încercările recurg la limitarea „spiritului științific“, la restrîngerea competenței sale în numele însă al unor motive variate. Nu ne interesează, ca anacronice și utopice, atacarea în bloc a „modernității“, tendința „antimodernă“ a unui J. Maritain sau proclamarea ridicolă a „nedemnității lumii moderne“ de către un alt catolic, Gonzague Truc. Un partizan al materialismului științific, Jean Rostand, definește astfel situația morală creată de supremația științei, a rațiunii. „Domnia științei a deschis un fel de epocă glacială în istoria spirituală a speciei noastre ; nu s-a demonstrat încă în mod absolut că frigurosul suflet uman ar putea rezista climatului aspru al rațiunii“ (*Pensées d'un biologiste*, p. 110). Se pare că noua știință este o primejdie și pentru artă, care este și ea animistă. Alarma în această privință este zadarnică. Animismul artei este *toto genere* deosebit de animismul religiei ; artistul nu crede în realitatea însuflețirii obiectului artistic. Arta rămîne un *joc*, o *iluzie*. De aceea, poate, materialistul David Fr. Strauss propune să înlocuim religia prin artă, mai ales prin poezie și muzică (*Der alte und der neue Glaube*, 1872, ed. a XV-a, 1903). Merită să fie consemnată mărturia unui alt biolog materialist de altădată, Felix Le Dantec. După ce declară că Dumnezeu, care s-a făcut om, nu-i spune nimic, că este numai o chestiune de exprimare verbală, constată cu melancolie că această exprimare este totuși o „explicație“ mai ușoară. „Catehismul este mult mai ușor decît biologia“ (*Le problème de la mort*, p. 27). „Este nevoie de cincisprezece ani cel puțin pentru a avea o cunoaștere convenabilă a fizicii și biologiei, în timp ce o săptămînă este suficientă pentru cei mai inteligenți pentru a învăța catehismul“ (*ib.*, p. 33). Oricît de straniu ar părea, cunoașterea „transcendentului“ inaccesibil este mai ușoară decît cunoașterea imanentului, care reclamă atenție încordată, precizie, simțul răspunderii în fața sancțiunilor imediate al realității. Trecerea de la explicația transcendentă (religia, metafizica) la explicația imanentă (noua știință a naturii) este un salt spiritual prea recent ca să nu tulbure conștiințele obișnuite cu explicația transcendentă și pentru ca explicația științifică să nu întîmpine o rezistență înverșunată. După o lungă activitate „scientistă“, în luptă contra verbalismului religios și metafizic, Le Dantec recunoaște că este un izolat. „Sînt sigur că publicul nu va urma mișcarea scientistă ; este prea grea“ (*op. cit.*, p. 33). Nu este destul să pierdem visele ; trebuie să acceptăm această pierdere și să o înlocuim cu ceva trainic. Abatele Galiani, într-o scrisoare către doamna d'Épinay (din 21 septembrie 1776), scria : „Necredința este efortul cel mai mare pe care spiritul omului îl poate face împotriva propriului său interes și gust. Este vorba să ne lipsim pentru totdeauna de toate plăcerile imaginației și de înclinarea sa spre miraculos“.

De acum vom lua în cercetare încercările de a limita și de a slăbi competența cunoștinței științifice pentru a înviora credința și a salva antropocentrismul. Nu vom face o expunere sistematică și completă, ci una tipică și semnificativă.

1) Știința are ca obiect de cercetare *fenomenele*, nu însăși realitatea sau „lucrul în sine“, termen întrebuințat inofensiv de Locke și făcut

ofensiv de Kant, iar cercetarea fenomenelor are ca scop găsirea raporturilor „constante“ dintre fenomene sau legile. Știința nu cunoaște decît suprafața lucrurilor, nu esența sau adîncul lor, care poate fi cu totul diferit. Aceasta este teza lui Kant, care, la începutul *Criticii rațiunii pure,* enunță programatic : „A trebuit să suprim (adică să limitez) știința pentru a face loc credinței“. Același lucru, însă în alt mod, îl spune fondatorul pozitivismului, Auguste Comte, și mai ales discipolul său zelos, E. Littré. De asemenea, un alt corifeu al gîndirii din secolul al XIX-lea, H. Spencer, deosebește domeniul „Cognoscibilului“ fenomenal, rezervat științei, de domeniul „Incognoscibilului“, monopolizat de religie. În adevăr, este totuna cu suprimarea religiei dacă înțelegem prin fenomen nu însăși manifestarea, dezvăluirea, cunoașterea directă a lucrurilor, așa cum este firesc, ci mascarea, deformarea lucrurilor, transformarea lor în stări subiective, schimbătoare. De aceea, încă de la grecii de altădată, cunoștința sensibilă sau fenomenală este decretată ca variabilă după indivizi și de aceea înșelătoare — înșelătoare, firește, în opoziție cu realitatea în sine. Hotărîrea științei moderne de a se limita la fenomene și de a considera fenomenele ca singura realitate dată a fost un act de înțelepciune, un mare act filozofic. Prin el, știința a fost pusă la adăpost de atacurile scepticismului și s-a constituit tot mai trainică și cuceritoare.

2) Înrudită cu subterfugiul de mai sus este decretarea științei ca un ansamblu de rețete practice, de formule simbolice, care pot duce la aplicații utile, la acțiuni fructuoase, dar care rămîn străine de realitate. Știința naturii stă în serviciul nevoilor practice, este „operantă“, este coordonată tendinței practice de a domina universul material (Max Scheler, care însă admite și alte moduri de cunoaștere). Reprezentanții acestei interpretări aparțin celor mai diverse curente, de la neohegelianul Benedeto Croce pînă la pragmatistul W. James, adversar al monismului spiritualist hegelian, fiecare aducînd nuanțarea sa uneori stridentă. În pragmatism, voința lui de a slăbi valoarea științei se manifestă nu numai prin considerarea științei ca un simplu mijloc practic, ci și prin folosirea altor procedee mai mult speculative. Un principal argument al lui James, argument destul de vechi, este prezentarea științei naturii ca o picătură într-o mare de ignoranță, ca o imagine ștearsă, parțială, a unui univers care va apărea poate mai complet cîndva. Se trece cu vederea că nu este vorba de o „imagine ștearsă“, ci de o metodă constitutivă a noii științe, metodă reductibilă la două criterii fundamentale : a) cauzalitatea închisă a naturii ; b) mai ales un mod de a defini ce este real. Peste aceste criterii n-ar trebui să treacă nimeni înainte de a le ruina printr-o discuție adîncită. Și totuși, ele sînt evitate fără nici un scrupul. Putem afirma „cu oarecare certitudine“, spune James, că lumea științelor naturii este înconjurată de o lume mai vastă, spirituală, ale cărei proprietăți constitutive ne-au scăpat pînă acum (James, *La volonté de croire,* p. 73). Necesitatea de a interpreta religios lumea fenomenelor ca un semn sau simbol al unei lumi spirituale eterne este tot atît de puternică pe cît este în creierul științific cauzalitatea (*ib.*, p. 74). Astfel, ideea de simbol reabilitează ceea ce era vulgar în definirea științei ca mijloc util în lupta pentru existență. Fenomneul util este un simbol al unei realități superioare. Su-

brezenia argumentării lui James este vădită. Ea uzează de un adevăr care ar trebui să fie recunoscut de toată lumea, anume că știința naturii este recentă, că este abia la începuturile ei, adică de vreo trei sute de ani. Constatarea succeselor crescînde ale științelor naturii într-un interval atît de scurt îndeamnă știința să meargă mai departe pe calea străbătută pînă acum nu numai fiindcă nu mai poate da înapoi, cu toate riscurile, ci și fiindcă practica, succesele ei sînt și un criteriu al adevărului. Dar James ne spune ceva mai mult. Oricît de departe ar merge știința fizicii, ea va trebui să recunoască, alături de lumea fizică, o lume spirituală care este obiectul credinței, al religiei. Fie ! Să concedem aceasta. Se ridică o întîmpinare mai gravă pentru un pragmatist care face din acțiune măsura adevărului. O lume spirituală atît de vastă și puternică trebuie să se manifeste indiscutabil, cuceritor nu numai în unele conștiințe, ci în toate conștiințele și mai ales în toate fenomenele naturii. Singurul argument mai convingător ar fi argumentul finalist, care deduce din ordinea naturii un Dumnezeu ordonator, înțelept și bun. Știința naturii a descoperit în lume o ordine supusă legilor, dar nu o ordine morală favorabilă omului și fericirii lui. Universul arată pretutindeni indiferență din punct de vedere moral și hedonist. Spectacolul lumii este un măcel universal, în care fiecare ființă trăiește ucigînd pe altele, în care triumfă, fie și provizoriu — uneori de un provizorat durabil —, violența, agresivitatea, disprețul față de suferințele altuia, ale indivizilor, ale națiunilor, ale speciilor.

3) O încercare mai veche de a debilita știința, ducînd pînă la capăt fenomenalismul și practicismul simbolic, invocă „misterul“ care ne înconjoară și pe care nu-l vom dezvălui niciodată. Esența lucrurilor nu va fi cunoscută niciodată ; *ignorabimus*, va rosti un fiziolog berlinez, Du Bois-Raymond, și formula lui va deveni la modă. O anchetă internațională asupra religiei, la care au participat și cîțiva români, întreprinsă în 1908 de revista „Mercure de France“, ajunge tocmai la concluzia la care ajunsese Pasteur : „Misterul apasă asupra gîndirii noastre“. „Aceasta este dealtminteri impresia generală care se desprinde din ancheta noastră. Astăzi, ca altădată, orice suflet care gîndește rămîne cuprins de anxietate în fața misterului ; el caută să cunoască infinitul și să comunice cu el prin religie“ (Fréd. Charpin, *La question religieuse*, 1908, p. 13). Apelul la mister nu ține seama că misterul este o noțiune recesivă față de polul dominant al cunoașterii sau științei. Mister nu este ceea ce nu știm deloc — de așa ceva nici n-am vorbi —, ci ceea ce știm parțial sau incomplet și de aceea se cere mereu adîncit. Cel mai mare mister sînt tocmai cele mai elementare fapte ale naturii, legile, repetarea faptelor, de exemplu că din oul de găină iese un pui de găină și tot așa la celelalte specii. Cel mai mare mister este însăși știința, care, odată urnită, nu se mai poate opri, ci trebuie să meargă pînă la capăt, dacă există cumva un capăt. Așadar, se poate vorbi de un mister numai în sens relativ. Misterul se reduce la constatarea că nu există o limită a cunoașterii. Misterul autentic nu limitează cunoașterea, ci suprimă orice limitare a ei. Misterul „absolut“, ca limitare a cunoașterii, presupune că noi știm *tot* ce se poate ști și că, după aceea, constatăm că mai este un rest irațional, „transinteligibil“, care

rezistă ciocanului științei. Cine pretinde că știm tot ceea ce putem ști, că am ajuns la capătul științei ? De altfel, cultul misterului este adorarea propriei noastre ignoranțe, îngenuncherea în fața neștiinței noastre.

4) O altă cale de a slăbi știința și de a învigora religia, deși pornește de la apologetica lui Pascal (Dumnezeu sensibil inimii și străin rațiunii), este totuși ceva nou, este motivul apologeticii iraționaliste, romantice. Dumnezeu este „trăit“, nu știut, este *Erlebnis,* iar trăirea, deci Dumnezeu, nu poate deveni „obiect“ ca lumea naturii, ci este un „ne-dat“ (Hermann Schwartz, *Das Ungegebene),* un „non-obiectiv“ (Karl Heim, *Glaube und Leben,* ed. a II-a, 1928), dar nu este nici o stare pur subiectivă, ci o experiență specifică, întrucît în „trăire“ dispare distanța între obiect și subiect, distanță care există în orice experiență obișnuită (P. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie,* 1934, p. 179). Argumentarea nu are nimic convingător. Căci orice „trăit“, despre care vorbim, este în sensul general și legitim ceva dat, un obiect. Desigur, există obiecte sau date felurite, dar dat sau obiect este orice despre care vorbim, orice spre care se îndreaptă atenția noastră. Recursul la cunoașterea irațională, specific religioasă, se dublează în filozofia contemporană cu introducerea iraționalului chiar în obiectele științei, sub formă de vitalism, biocentrism, inovație pur romantică. În locul concepției mecaniciste a naturii se afirmă *spontaneitatea* naturii, asemănătoare cu viața și instinctul (R. Berthelot, *La sagesse de Goethe,* p. 119—120, precum și *Le romantisme utilitaire,* trei volume, în care se dezvăluie resorturile vitalist-romantice ale filozofiei lui Bergson, Nietzsche, James). O nouă apologie a creștinismului, fundată biocentric, schițează și Victor Monod, teolog protestant. Fizica, scrie el, prezintă astăzi atomul ca un organism cu proprietăți misterioase, analoage celor atribuite spiritului. Matematismul științei clasice nu se mai asociază cu mecanismul, ci confirmă vitalismul. Biocentrismul este restabilirea antropocentrismului și geocentrismului ; el confirmă valoarea unică a omului în univers, ca imagine a lui Dumnezeu (Victor Monod, *Dieu dans l'univers,* 1933, p. 225). Biocentrismul a pătruns în știința naturii cu ajutorul ideii de timp. „Timpul constituie un coeficient ireductibil pe care nu-l putem izgoni din formula universului, căci el corespunde unei realități concrete. El traduce prezența în univers a vieții“ (*ib.*, p. 226).

5) Vitalizarea universului material reprezintă o nuanță mai nouă a unui vechi procedeu al filozofiei moderne de a slăbi exigențele științei, ale cosmocentrismului, și de a reabilita religia și antropocentrismul. Nuanța mai veche, care începe mai ales cu cartezianul Leibniz, este descoperirea în natură a rațiunii divine, reducerea materiei la forțe spirituale, la „monade“ ; nuanța mai nouă este punerea întregii realități materiale în dependență de subiectul cunoscător, de conștiință, reducerea corpurilor la „reprezentări“ *în* conștiință. Notăm în treacăt că în filozofia lui Leibnitz, alături de motivul raționalist, se afirmă puternic motivul iraționalist al spontaneității și inconștientului, motiv pe care îl vor dezvolta romantismul german și mai ales însuși Goethe. Este de prisos să dăm amănunte despre această cale mai nouă de a evada din condițiile teoretice ale științei naturii, condiții care par a înăbuși „nevoile interiorului“ ; este de prisos fiindcă exemplele sînt numeroase

și banale. Tot atît de trivializată este o altă modalitate modernă de a salva antropocentrismul și de a contribui, cel puțin indirect, la întărirea credinței. Această modalitate este idealismul subiectiv, îndeosebi sub formă kantiană, cum a încercat să arate un neocriticist contemporan, Arthur Liebert, care fără nici o sfială reabilitează antropocentrismul. Pretenția de a face știința cu totul independentă de om — spune Liebert — este stranie și confuză; este stranie într-o epocă de analiză psihologică, istorică, sociologică; este neclară într-o epocă în care teoria cunoașterii este disciplina fundamentală a filozofiei. Desigur, știința modernă este obiectivă, fiindcă a înlăturat prejudecățile pasionale, „idolii" individului, mediului, limbajului, dogmele. Știința tinde să cunoască obiectul prin metode raționale, care nu ascultă de dogme și prejudecăți. Dar o absolută independență de om, o suprimare a oricărui antropomorfism, o *tabula rasa* de orice elemente umane este o utopie, o imposibilitate. Teoria cunoașterii ne dovedește că obiectivitatea se justifică, se fundează prin formele subiectului, ale „omului". Căci subiectul nu este pasiv în cunoștință, ci activ, transformator, productiv. Existența obiectivă este totdeauna o existență care a fost topită în substanța gînditoare a subiectului, datorită focului purificator al activității spirituale. Există ceva numai dacă este garantat și cuprins de gîndire. Există dar un antropomorfism mai adînc și inevitabil decît acela al religiei, un antropomorfism superior pe care Liebert îl numește „antropomorfism intelectual" sau, în alți termeni, o „autonomie a spiritului cunoscător" sau o existență a „formelor și energiilor constructive ale intelectului". Cunoașterea este cea mai energică pecetluire antropocentrică a lumii. „Dintre toate siluirile posibile, aceea pe care cunoașterea o exercită asupra existenței este cea mai mare și cea mai puternică" (A. Liebert, *Der Anthropomorphismus der Wissenschaft,* în „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", vol. 136, fasc. 1, 1909, p. 13—14). Liebert are curajul de a recunoaște că teoria modernă a cunoașterii este ultima încarnație a vechiului antropocentrism. „Tot mai hotărît s-a descoperit, în ideile și postulatele științei, antropomorfismul intelectual inevitabil, care dă cunoașterii eșafodajul ei și-i pregnează caracterul ei" (*ib.*, p. 6—7).

„Antropomorfismul intelectaul" se justifică prin concepția că spiritul cunoscător nu este pasiv și deci că cunoașterea nu este o „imagine" pasivă, ci spiritul este activ, constructiv, chiar creator și ca atare el modelează lumea după formele și legile lui. Creația divină a fost strămutată de la Dumnezeu la om și nu rareori idealismul a luat forme teologice. Spiritul uman este identificat cu Spiritul divin sau este considerat ca cea mai înaltă expresie a divinului. „Conștiința în genere" a lui Kant devine Eul absolut al lui Fichte, Spiritul sau Ideea absolută automotrice a lui Hegel. Idealismul absolut este o transformare a motivului teologic, o volatilizare a Spiritului divin în spiritul omului, proces cu importante urmări de care ne vom ocupa mai jos. Nu vom relua aici problema subiectului constructiv în cunoaștere, marea dogmă a filozofiei europene, căci și filozofia are dogmele, prejudecățile și idolii săi. Repetăm însă aici că pretinsa activitate „creatoare" a subiectului cunoscător nu are nimic de-a face cu faptul cunoașterii, cum nu are nici pretinsa lui pasivitate. Cunoașterea nu este nici o activitate, nici o pasivitate, ci ea le constată pe amîndouă acolo unde ele există. Cunoașterea stă dincolo de activitate și de pasivitate. Activitatea și pasivitatea pot contribui deopotrivă la realizarea scopului cunoașterii — a avea lucrurile însele; de aceea, activitatea și pasivitatea subiectului se încrustează în ceea ce este cunoscut, în obiectul cunoscut. Că subiectul care cunoaște are contribuția sa în faptul cunoașterii, se înțelege de la sine. El cunoaște și de aceea trebuie să înregistreze propria sa realitate sau activitate, ca un obiect specific, ireductibil printre celelalte. De aceea, subiectul este legat recesiv de obiect, întocmai cum antropomorfismul, intelectual sau neintelectual, este legat recesiv de cosmocentrism, este o îmbogățire esențială a acestuia. Afirmația biologului F. Le Dantec că legile științifice sînt valabile la „scara omului“ *(Les lois naturelles)* nu este un antropocentrism naiv, ci este formularea, poate exagerată, a raportului recesiv dintre cosmocentrism și antroponcentrism. Tot ce cunoaște omul, oricît ar fi de obiectiv, păstrează un rest de perspectivă umană.

Un episod modern al antropocentrismului va da la iveală amestecul dintre antropocentrismul spontan religios și pretinsul antropomorfism reflectat al teoriei cunoașterii. Am văzut că antropomorfismul reflectat al epistemologiei este încă mai periculos pentru știință și filozofie decît cel spontan al religiei, care oricum respectă realitatea universului, în timp ce antropomorfismul epistemologic absoarbe lumea în spirit. De asemenea, s-a văzut că acest antropomorfism, dacă este bine înțeles, este un adevăr inofensiv: cunoașterea universului se adaugă necesar la realitatea universului, ca o condiție a transferului realității pe planul conștiinței. Cunoașterea cosmosului este recesivă față de cosmos, se află deci față de acesta într-un raport *sui generis*, greu de definit, pe care noi l-am interpretat tot prin raportare recesivă. Căci, deși universul nu este cunoscut fără om, fără raportarea la om, omul este dependent recesiv de univers. Universul depinde de om în cunoașterea lui, dar omul depinde de univers în existența și deci în posibilitățile sale de cunoaștere. Semnificația omului în faptul cunoașterii stă mai presus de discuție.

Episodul antropocentric modern, pe care vrem să-l cercetăm acum, s-a născut în cadrul idealismului absolut german, de esență hegeliană și ca disoluție a acestuia. Exponentul lui este Lud. Feuerbach, care a început prin a fi un hegelian cu o pronunțată notă personală, îndeosebi datorită problemei care l-a preocupat toată viața, datorită problemei religioase, împreună cu ideea morții și nemuririi. Primind de la Hegel două idei centrale — unirea intimă a spiritului uman și a spiritului divin și considerarea spiritului uman ca revelarea desăvîrșită a Divinului, care fără om este o abstracție —, Feuerbach pune accentul nu pe Dumnezeu, ca Hegel, ci pe om și de aceea definește pe Dumnezeu ca înstrăinare de sine a omului, ca o proiectare în cer a tot ceea ce geniul omenesc are ideal. „Religia este dezacordul omului cu sine însuși; el așază pe Dumnezeu în fața lui ca pe o ființă opusă lui. Dumnezeu *nu* este ceea ce este *omul* — omul nu este ceea ce este *Dumnezeu.* Dumnezeu este ființa infinită, omul ființa finită; Dumnezeu este perfect, omul este imperfect; Dumnezeu este veșnic, omul este vremelnic; Dumnezeu este atotputernic, omul este fără putere; Dumnezeu este sfînt, omul este plin de păcate. Dumnezeu și om sînt extreme: Dumnezeu este pozitivul în mod absolut, este ansamblul tuturor realităților; omul este negativul în mod absolut, este ansamblul tuturor nimicniciilor. Dar omul obiectivează în religie propria sa ființă secretă. Trebuie deci dovedit că această opoziție, acest dezacord între Dumnezeu și om, cu care începe religia, *este dezacordul omului cu propria sa ființă*" (*Wesen des Christenthums*, în *Sämtliche Werke*, vol. VI, p. 41). În *Fragmente filozofice* din 1843—1844, Feuerbach se definește astfel pe sine: „Dumnezeu a fost primul meu gînd, rațiunea cel de al doilea, omul cel de al treilea și ultimul meu gînd. Subiectul divinității este omul, iar subiectul rațiunii este omul". „A face din filozofie o *chestiune a omului* — iată prima mea străduință. Dar cine s-a angajat odată pe acest drum, ajunge cu necesitate, în cele din urmă, a face din om o chestiune a omului tocmai prin aceea că încetează de a face filozofie". „Adevărata filozofie constă în a face nu cărți, ci oameni". Instructiv este fragmentul din prefața primei ediții complete a operelor sale (1846). Expunînd cursul gîndirii proprii, el se adresează sieși așa: „Înainte gîndeai și exprimai, deși nu formal, literal, totuși de fapt, următoarele: adevărul trebuie să fie prezent, real, sensibil, intuitiv, uman; acum spui, în mod consecvent, invers — numai realul, sensibilul, umanul este adevărat" (*ib.*, vol. III, p. 410). În sfîrșit, concepția sa antropologică are și o semnificație socială pe care el o subliniază la sfîrșitul celebrelor sale *Prelegeri asupra esenței religiei*, ținute în 1848—1849 și publicate în 1851. „Dacă nu numai *credem* într-o viață mai bună, ci chiar o *vrem*, și o vrem nu izolați, ci cu puteri unite, atunci *vom crea* și o viață mai bună, vom înlătura cel puțin suferințele și relele pe care le-a îndurat omenirea pînă acum. Dar pentru ca să voim și să înfăptuim aceasta, trebuie să punem în locul iubirii lui Dumnezeu iubirea de oameni drept unica și adevărata religie, în locul credinței în Dumnezeu credința omului în sine însuși, în puterea sa, credința că soarta omenirii depinde nu de o ființă în afara și deasupra lui, ci de sine însuși, că singurul diavol al omului este omul, omul crud, superstițios, egoist, rău, dar și că singurul Dumnezeu al omului este omul însuși" (*ib.*, vol. VIII, p. 360). Centrul filozofiei lui Feuerbach este *omul* ca specie, nu omul individual al lui Max Stirner, însă omul sensibil, material, omul în carne și oase, totuși omul generic. Vom cunoaște îndată epilogul filozofiei lui Feuerbach — antropocentrismul poziției inițiale a lui Marx.

Trebuie să consemnăm înainte un alt antropocentrism important al secolului al XIX-lea, întocmit ceva mai înainte de acela al lui Feuerbach și rezemat pe alte premise. Fondatorul pozitivismului, Aug. Comte, nu se pronunță pentru cosmocentrism, cum cred cei care nu cunosc resorturile acestei gîndiri ambițioase, ci este pentru antropocentrism sau mai precis pentru sociocentrism. Sociologia, știința cea mai complexă în ierarhia științelor, înfiripată sau „pozitivată" de Aug. Comte, este centrul de perspectivă al tuturor disciplinelor teoretice care au servit ca fundament sociologiei. „Sinteza obiectivă" a matematicianului și cosmologului Comte face loc „sintezei subiective" a sociologului și a marelui preot al Umanității. Universul există pentru om și este cunoscut de om numai reflectat în existența socială. „În timp ce știința urmărea în zadar, sub impulsiunea matematică, o sistematizare himerică, filozofia înălța neputincioase revendicări metafizice împotriva funestei părăsiri a punctului de vedere uman... Dar extensiunea omogenă a adevăratului caracter pozitiv la toate ordinele esențiale de speculație reală trebuie acum să permită concepțiilor sociologice de a relua în sfîrșit ascendentul universal care aparține de regulă naturii lor și care nu a putut să le scape provizoriu, de la ultima perioadă a evului mediu, decît în urma cerinței temporare a condițiilor primordiale proprii evoluției pozitive“ (Comte, *Cours de philos. positive,* vol. VI, ed. Schleicher, 1908, p. 391). Specificul filozofiei lui Comte este antropocentrismul așa cum a fost totdeauna, numai că acest antropocentrism al trecutului era o ficțiune teologică sau metafizică, pe drept înlocuită *provizoriu* cu un cosmocentrism matematic. Sociologia restabilește pe bază pozitivă antropocentrismul.

O problemă în genere trecută cu vederea de istoria ideilor este ecoul „antropologiei“ lui Feuerbach asupra lui Marx și Engels. Cum mărturisește Engels în *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane,* cei doi inițiatori ai „socialismului științific“ au început prin a fi entuziaști „feuerbachieni“. Pe la mijlocul deceniului al cincilea din secolul trecut, Marx se desparte și de Feuerbach, după ce se despărțise de Hegel și de „tinerii hegelieni“ (Br. Bauer, Ruge), și ajunge la o teorie revoluționară fundată economic-social. Explicația hotărîtoare cu Feuerbach este consemnată în *Tezele asupra lui Feuerbach,* scrise sub formă de note sumare la Bruxelles în primăvara lui 1845 și publicate mai tîrziu de Engels ca anexă la al său *Feuerbach.* În prima teză, Marx afirmă că lipsa de căpetenie a tuturor teoriilor materialiste, inclusiv a lui Feuerbach, este considerarea realității sensibile, materiale, numai ca obiect de teorie, de contemplare, nicidecum ca activitate umană și practică revoluționară. Realitatea sensibilă, ca obiect al filozofiei, este omul sensibil, concret, dar nu omul generic și omul teoriei, cum înțelege Feuerbach, ci omul activ și concret, omul istoric, social, omul economic, producător de bunuri și prin acestea producător de sine însuși în dezvoltarea istorică. Într-un anumit sens, Max Stirner, care pleacă de la omul individ egoist, este mai aproape de adevăr decît Feuerbach, care nu cunoaște decît „omul în genere“, omul plin de iubire față de semenii săi. „Viața socială este esențial practică. Toate misterele care au deviat teoria în misticism își găsesc soluția rațională în practica umană și în înțelegerea acestei practici“ (teza 8). Feuerbach nu vede că religia este un „produs social“ și că individul abstract analizat de el aparține în realitate unei anumite forme sociale (teza 7). Feuerbach a dat o critică a cerului, în care el vede un reflex ideal al pămîntului. Este nevoie să facem critica pămîntului, unde vom descoperi o alienare de sine a omului încă mai reală și mai dureroasă — omul nu-și mai aparține sieși, se înstrăinează de sine odată cu apariția proprietății particulare. Odată cu proprietatea particulară a apărut exploatarea omului de către om, societatea s-a împărțit în bogați și săraci, stăpîni și sclavi, capitaliști și salariați. Pămîntul se transfigurează în cer, fiindcă „baza temporală s-a împărțit în două părți antagoniste“.

Marx primește teoria feuerbachiană, de origine hegeliană, a „înstrăinării de sine“ a omului. Așadar, Marx nu combate în *Teze* antropocentrismul lui Feuerbach, ci numai forma lui, la Feuerbach abstractă, la Stirner ireală. Axa explicației antropocentrice este „praxis-ul“, activitatea economică, munca omului. Omul creează prin munca sa nu numai propria sa existență, dar și înțelegerea naturii. Natura nu este un obiect de contemplat, ci un obiect de prelucrat prin activitate industrială. Marxismul, în faza lui inițială, este un istorism economicocentric, deci sociocentric. Ținta lui este un „umanism pozitiv“. Dar la însuși Marx, alături de motivul dominant antropocentric istorico-economic, există un motiv cosmocentric materialist, pe care Engels îl va accentua. Trecerea de la un motiv la altul o face noțiunea de „praxis“, în care se întretaie cosmocentrismul și antropocentrismul. Treptat antropocentrismul din prima perioadă s-a șters tot mai mult la marxiștii următori. Cazul lui Marx este o demonstrație luminoasă a imposibilității de a împuternici antropocentrismul în funcția dominantă.

„Antropologismul“ lui Feuerbach nu este un fenomen izolat pe la mijlocul secolului trecut. Kierkegaard este exponentul unui alt „antropologism“, care va învia în vremea noastră încărcat de elemente noi. Cîtă deosebire între antropocentrismul lui Feuerbach și acela al lui Kierkegaard, care era un admirator al operelor lui Feuerbach ! „Omul“ lui Feuerbach este omul sensibil, omul naturii, omul care nu rupe cu obiectivitatea, ceea ce constituie poate o inconsecvență sau o duplicitate la Feuerbach, ca și la Marx — o fericită duplicitate. Omul lui Kierkegaard este omul „subiectiv“, este „subiectivitatea“, „interioritatea“ religioasă pe care el o numește „existență“. „Subiectivitatea este adevărul“, proclamă Kierkegaard, iar „existențialismul“ contemporan, crescut pe tulpina „fenomenologiei“ lui Husserl, acceptă acest principiu după ce îi adaugă o altă descoperire : „subiectivitatea“ este libertate absolută, creație din nimic, fiindcă ea însăși este „santinela Nimicului“. Kierkegaard, care se consideră „un cobai de experiență“, este gînditorul care a resimțit mai adînc și mai chinuitor decît oricare alt gînditor al vremii sale tragicul religios al obiectivității științifice și care de aceea a găsit ca singură ieșire „disperată“ afirmarea că actul de credință este „absurdul, paradoxul“, „scandalul“, nebunia subiectivității absolute în fața obiectivității științifice. „Absurdul este tocmai prin mijlocul scandalului obiectiv dinamometrul credinței prin interioritate“ (Kierkegaard, *Postscriptum aux Miettes philosophiques,* trad. Paul Petit, p. 139). Creștinismul n-a venit pe lume pentru a se adresa omului inteligent, „gînditorului speculativ“, pentru a-l ajuta cu explicațiile sale (*ib.*, p. 141). Creștinul „crede împotriva inteligenței“ (*ib.*, p. 153), iar credința, care este un „risc“, are sarcina „de a descoperi neverosimilul“ pentru a-l îmbrățișa cu „pasiunea infinită a interiorității“, fiindcă „interioritatea“ este „existența“. „N-am nevoie să povestesc toate greșelile mele, dar la sfîrșit mi-a apărut limpede că eroarea speculației și că dreptul bazat pe această eroare, pe care ea pretinde că îl are de a înjosi credința, făcînd-o un moment al gîndirii, nu este ceva întîmplător, ci rezidă mult mai adînc în direcția epocii noastre — în faptul că în mijlocul acestei întregi științe s-a uitat ce înseamnă *a exista* și ce înseamnă *interioritate*“ (*ib.*, p. 160). „Subiectivitatea este adevărul“, fiindcă numai „subiectul“ își aproprie „paradoxul“ care este eternitatea în timp. „Dar pasiunea infinitului este tocmai subiectivitatea și astfel subiectivitatea este adevărul ... Numai în subiectivitate există decizie; dimpotrivă, a voi să rămîi obiectiv este falsitate“ (*ib.*, p. 134). Pentru Kierkegaard, creștinismul a fost de la origine și a rămas o nebunie pentru înțelepți; creștinismul nu este „adevărat pînă la un anumit grad“, ci integral (*ib.*, p. 151); creștinismul este temut din cauza puterii lui de a răsturna rațiunea.

Gîndirea lui Kierkegaard a avut un epilog surprinzător: constituirea unei filozofii „foarte moderne“, care a păstrat „nebunia“ subiectivității, dar nu și creștinismul. „Existențialismul“ unui Heidegger, al unui Sartre și alții este ateu, este și vrea să fie un simplu „umanism“, dar este în realitate un antropocentrism nemărturisit în formă, însă cinic în fond. Pentru Martin Heidegger, care a fost influențat, în afară de Husserl și Kierkegaard, și de Dilthey, omul este existența plenară *(Dasein)*, locul unde se „dezvăluie“ ontologicul, lumea. „A fi în lume“, a se depăși metafizic este un mod de a fi al omului. „Existența“ umană dezvăluie ontologicul prin *Neantul* care încadrează tot ce există, care se manifestă omului în anxietate și grijă și care face din orice existență o finitate condamnată să moară. Existențialistul francez J.-P. Sartre definește filozofia sa un „umanism“ și un umanism care atribuie omului capacitatea de a fi ceea ce se face el pe sine, fiindcă esența lui este alegerea liberă în mod absolut. Lumea însăși se definește prin „ustensibilitate“, prin mînuirea ei de către om. Omul a luat locul lui Dumnezeu și chiar l-a întrecut. În timp ce la Dumnezeu existența era derivată din esență, la om raportul se răstoarnă — omul există întîi și apoi își dă singur o esență. „Existențialismul ateu, pe care eu îl reprezint, este mai coerent. El declară că dacă Dumnezeu nu există, există cel puțin o ființă la care existența precede esența, o ființă care există înainte de a fi definită de o noțiune... Omul este nu numai așa cum se concepe, ci așa cum se vrea ... omul nu este altceva decît ceea ce se face“ (Sartre, *L'existentialisme est-il un humanisme?*, 1946, p. 21, 22). Celălalt existențialist francez, Albert Camus, nu face ocoluri „metafizice“, ci exprimă direct antropocentrismul. „Nu pot să înțeleg decît în termeni umani“ (*Le mythe de Sysiphe*, p. 73). „A înțelege lumea este pentru om a o reduce la uman“ (*ib.*, p. 32). Între univers, care nu ținea seama de om, și omul însuși se cască o fractură. Din acest punct de vedere, existențialismul exprimă tragedia cosmocentrismului pentru o structură spirituală esențial antropocentrică. Eu nu pot înțelege universul decît într-un limbaj uman, dar universul ne strivește și îmi impune nimicnicia mea, neantul, din care țîșnește ca o compensație periculoasă libertatea de a afirma omul în ciuda tuturor eșecurilor.

6) Am lăsat unei expuneri finale sarcina de a înfățișa cea mai recentă încercare de a dezarma știința în favoarea credinței, nu prin interpretări filozofice, aduse oarecum din afară, ci prin înseși rezultatele „cele mai noi“ ale științelor numite exacte. Aceste rezultate au provocat — se repetă — „criza adevărului științific“, a acestui adevăr așa cum a fost recunoscut de la Galilei pînă spre sfîrșitul secolului al XIX-lea, pînă pe la 1880. Nu vrem să expunem aici mai amănunțit o problemă astăzi în plină dezbatere. Ne limităm la formularea ei esențială.

Știința modernă pînă pe la 1880 s-a fundat pe principii considerate ca de nezdruncinat. „Noua știință“ le-a ruinat pe aproape toate.

a) Spațiul și timpul nu mai sînt cadre absolute, adică criterii obiective și măsurabile pentru mișcările materiale; teoria lui Einstein a „relativat“ spațiul și timpul. Încă mai demult, spațiul nostru euclidian a apărut numai ca un sistem de ordonare geometrică alături de alte geometrii neeuclidiene.

b) Matematica cunoștea numai finitul și infinitul ca progres indefinit. „Teoria ansamblurilor“, legată de numele lui Cantor, vorbește de numere ordinale transfinite, care implică antinomii și paradoxe.

c) În logică, principiul terțului exclus, umbra principiului noncontradicției, a fost zdruncinat de intuiționismul matematic al lui Brouwer, potrivit căruia adevărul și falsul sînt acceptabile numai dacă sînt demonstrabile și formulate în propoziții perfect determinate; altminteri există un al treilea alături de adevăr și fals, o trivalență și chiar o polivalență logică.

d) În astronomie, ideea „universului expansiv“, a unui univers care se dilată, pare că justifică ideea unui univers creat sau cu un început în timp (cam acum vreo trei miliarde și jumătate de ani).

e) În fizico-chimie, convingerea că există ca element *atomul,* un corp plin și fără părți, a fost înlocuită cu ideea unei structuri subatomice, în care componentele (protoni, electroni etc.) nu se mai supun *determinismului* strict mecanic, afirmat dogmatic înainte, și se împacă bine cu un determinism statistic, în fond cu un indeterminism în care se adăpostește libertatea voinței sau acțiunea creatoare din nimic. În timp ce odinioară credința respingea știința fundată pe mecanism, astăzi, cînd mecanismul rigid a fost înlăturat, ea a îmbrățișat știința cu o grabă și cu o frenezie surprinzătoare.

„Criza adevărului științific“ este rezultatul amestecului impur al faptelor noi și al unor interpretări filozofice dictate de revanșa credinței atîta timp comprimată. Desigur, în soluționarea „crizei“, o filozofie onestă, fără iluzii, fără angajare politică [52] are de spus un cuvînt de care trebuie să se țină seama. Filozofia, ca totdeauna în raporturile ei cu știința, ajută pe oamenii de știință să înțeleagă noile fapte. Ultimul cuvînt îl are știința însăși. Nu vom uita că „adevărul științific“, în ciuda pretinselor „crize“, continuă să înregistreze succese, fiindcă prin directiva ei metodologică știința rămîne legată de fapte, de realități, a căror constatare este misiunea științei și garanția supremă a validității ei, independent de natura oricît de „paradoxală“ a conținuturilor ei tot mai bogate, tot mai greu de înțeles. Esențial este că oamenii de știință de înaltă valoare, în primul rînd un Max Planck, autorul „teoriei cuantelor“, care stă la originea „crizei în fizică“, nu împărtășesc interpretarea „spiritualistă“ a noilor cuceriri științifice. În nici un caz, lacunele și slăbiciunile momentane ale științelor naturii nu pot servi ca tranșee pentru refugierea unei credințe care și-a pus speranțele sale în „criza adevărului științific“. Puterea credinței, dacă este o realitate, nu stă în slăbiciunile trecătoare ale științei.

Expunerea de pînă acum, de precădere istorică, se cere întregită de unele concluzii, în care structura religiei ocupă primul rînd. Antropocentrismul este inevitabil în poziție recesivă. Antropocentrismul, ca factor dominant, marchează răsturnarea raportului recesiv, marchează supremația, suveranitatea Spiritului. Religia nu este numai spiritualitate, ci „primatul spiritualului“. Puterea religiei stă în tendința, dacă nu și în realizarea răsturnării raportului recesiv. A existat vreodată în istoria omului o supremație a spiritului ? Dacă ținem seama nu numai de informațiile noastre istorice, ci mai ales de o anumită structură recesivă a existenței, răspunsul nu poate fi decît negativ. De aceea, religia, ca fapt istoric, este împovărată de contradicții interioare ; ea oscilează între pretenția supremației spiritului și acceptarea, uneori bucuroasă, a limitărilor impuse de realitatea empirică, materială. Paradoxul cel mai izbitor al religiei este că fondul ei antropocentric a fost marcat de teocentrism, care subordonează lui Dumnezeu nu numai omul, ci întreaga natură. A existat și poate exista încă o religiozitate neumană, antiumană, cum a existat și există un cosmocentrism cu același rezultat. În orice caz, este pentru noi o obsesie acest antropocentrism religios care exprimă totuși o realitate infinit superioară omului, deși niciodată ruptă de om și de structura lui socială. În *Antinomiile credinței* am schițat unele din oscilațiile credinței, de la apropierea de natură și cosmos pînă la transcenderea în absolutul Spiritului și negarea naturii. Toate încercările contemporane, tot mai numeroase, de a găsi un compromis între religie și rezultatele științelor naturii — ale „noilor“ rezultate — sînt dovezi suplimentare ale contradicțiilor interioare religiei. Am vorbit de un compromis între religie și știință, între antropocentrism și cosmocentrism. Religia autentică, viguroasă, nu tolerează alături de sine o știință autonomă, o știință care ascultă numai de „rațiune“, adică de percepție și legile gîndirii, prin care se exprimă raporturile cauzale dintre lucrurile percepute. Religia, fiindcă se consideră un adevăr absolut și definitiv, este intransigentă și intolerantă. Cum spune sociologul Ed. Alsworth Ross, pînă acum „s-a făcut știință cu ștreangul la gît“, cu un ștreang ținut de religie, nu totdeauna prea strîns fiindcă s-a văzut ce putere este știința prin tehnică (Ross, *Buch der Gesellschaft*, p. 61). Numai tehnica a salvat știința nouă de sugrumare. Pînă spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea dreptul la existență autonomă a științei nu era asigurat. Știința a fost tolerată cît timp era însoțită de omagii, uneori de formă, față de religie și instituțiile ei. Bacon și Descartes, întemeietorii științei moderne, erau *poate* convinși de coexistența posibilă, dacă nu chiar necesară, a științei și religiei creștine. Pînă tîrziu avansurile făcute de știință au fost respinse ca ipocrite și periculoase de religie. În 1836, catolicul Joseph de Maistre a scris o amplă respingere a filozofiei lui Bacon. De Maistre vede în filozofia lui Bacon o „ură concentrată, o ranchiună fără leac contra religiei și servitorilor ei“. Este drept, de Maistre predică la începutul secolului al XIX-lea o alianță a religiei și științei, dar el cere totodată energic dreptul teologiei de a supraveghea și controla teoriile științifice, un drept de *veto*. El simte bine imposibilitatea revenirii la trecut, cînd nici atunci controlul nu era absolut. Care este formula lui de Maistre ? Nu mică este surpriza noastră că soluția este în fond și în forma verbală aceeași pe care o propune Bacon : „Religia este aroma care împiedică știința de-a se corupe" (Ch. Adam, *Bacon*, 1890, p. 407, 451, 472—473). În ceea ce îl priveşte pe Descartes, tribulaţiile lui cu doctorii Sorbonei, iar în vremea noastră cu agitatul J. Maritain, grăiesc de ajuns. Jansenistul Pascal formula pe scurt poziţia religiei lui Abraham, Isac şi Iacob : *Je ne puis pardonner à Descartes*. Dacă în timpurile din urmă s-a primit la nevoie coexistenţa de fapt dintre ştiinţă şi religie, hotărîrea are două clauze : a) sînt primite uşor ştiinţele care nu ating prea mult dogmele religioase ; b) sînt primite cu satisfacţie rezultatele ştiinţelor care, cel puţin indirect, pot fi exploatate în serviciul credinţei.

Nu ne miră că în aceste condiţii religiile păzite de biserici nu pot progresa prin ele însele, nicidecum să îngăduie progresul ştiinţelor naturii. Marii reformatori religioşi, Buda, Iisus, Mahomed, sînt laici ; n-au fost servitori orbi ai unei biserici. Buda a fost un prinţ, Iisus un meseriaş, Mahomed un negustor. Dacă s-a întîmplat ca reformatori de format mai mic să se ivească în sînul unei biserici, ca servitori ai ei, conflictul cu biserica rareori a fost evitat, afară numai dacă biserica n-a izbutit să mlădieze ideile noi după nevoile ei de moment sau durabile.

În vremea noastră, religia organizată în biserici nu mai pronunţă un *veto* care să se impună celor din afara ei. Omul a depăşit faza *necesităţii universale* a credinţei, în ciuda declaraţiilor sporadice contrare, dar el continuă să trăiască în cele două sisteme culturale antitetice — în religie şi ştiinţă. Coexistenţa celor două sisteme este problema cardinală, „crucea" gîndirii moderne pînă în ziua de astăzi. Persistă încă viu dualismul ştiinţă-religie. Paul Oltramare (Geneva), care a cercetat obiectiv religia, ajunge la următoarea concluzie : „Recunosc caracterul universal al religiei ; mai mult decît arta şi ştiinţa, ea este la îndemîna tuturor oamenilor. Aceasta nu este de ajuns pentru a face din ea cu necesitate conducătoarea vieţii noastre morale" (*La religion de l'esprit*, 1925, p. 222). Concluzia lui Oltramare este verificată de structura culturii de pînă acum şi de raportul real dintre ştiinţă şi religie. Ştiinţa a fost totdeauna polul dominant şi religia polul recesiv, chiar cînd faptele istorice pledează pentru raportul contrar. Paradoxul enunţului nostru dispare dacă ne înţelegem asupra termenului de ştiinţă. Nu avem dreptul să îngustăm noţiunea de ştiinţă pentru a exclude noţiunea de credinţă. Cum vom vedea, este pericol de a îngusta şi noţiunea de credinţă, care însoţeşte orice fel de cunoaştere. Credinţa este atitudinea eului, a interiorului faţă de tot ce cunoaştem. Nu există credinţă fără o ştiinţă (o cunoaştere) iniţială — noi credem în ceva, aderăm la ceva pe care într-un fel sau altul îl ştim, îl cunoaştem. Ştiinţa şi credinţa sînt antitetice, dar în antiteză recesivă ; de aceea, ştiinţa este legată de credinţă şi credinţa de ştiinţă. Ştiinţa are două înţelesuri generale perfect solidare cu credinţa, care este o adeziune personală, o angajare emotiv-voluntară (vezi lucrarea noastră *Misticism şi credinţă*, 1946). Vom cunoaşte şi un al treilea sens, în care antagonismul ştiinţă-religie apare ca ireductibil. Cercetăm întîi cele două sensuri armonizatoare.

În sensul prim, cel mai general, ştiinţa (cunoaşterea) este totuna cu a fi conştient, cu a avea ştire despre ceva, totuna cu a avea o experienţă, fără a preciza dacă experienţa este obiectivă sau subiectivă. Ştiinţa se acoperă cu luarea de con-ştiinţă. Tot ce avem sau ne este dat este conștient și implică o adeziune, o acceptare, o angajare a întregii persoane. Se poate vorbi în acest sens de o „experiență religioasă“, dar nu în accepția precipitată a acelora care confundă „trăirea“ cu o garanție a realității trăitului.

Al doilea sens, de asemenea general, marchează o diferențiere a științei : știința nu este numai o luare de conștiință, ci o luare de conștiință a unui *obiect* care de asemenea rămîne neprecizat, deci a unui obiect în genere. Obiectul este luat generic, fiindcă poate fi un obiect real, ireal (artă), ideal (valoare), suprareal (logic-matematic). Toate domeniile culturale au obiecte specifice, deci presupun un obiect în genere. Totdeauna luarea de conștiință a unui obiect în genere este însoțită de o credință, de o adeziune. Are oare credința totdeauna tendința necesară de a transforma orice alt fel de obiect în obiect real ? Înseamnă adeziunea la un obiect oricare „realizarea“ lui ? Aceasta ar fi grav și chestiunea ne va preocupa din nou îndată, cînd vom arăta de ce acest „realism naiv“ al credinței este o afirmație gravă. Ne mulțumim să observăm că, de exemplu, gustarea unui obiect frumos sau avîntul pentru o valoare, un „ideal“, un „bun“, în sfîrșit, sau o simplă socoteală „în minte“ nu includ credința în realitatea acestor obiecte. Desigur, o concepție artistică, un ideal, o socoteală pot fi realizate concret, însă această realizare se adaugă prin acțiune conștiinței obiectelor. Nimeni nu confundă obiectul artistic, simplul ideal, simpla operație matematică cu realitatea. Pînă aici nu există nici o posibilitate de conflict serios între știință și religie (credință), ci credința (deci religia) rămîne legată de modalitatea cunoașterii, de știință în sensul general. Religia are și ea un obiect specific, asemenea celorlalte mari discipline culturale. Este obiectul religiei un obiect întru totul real ? Iată întrebarea hotărîtoare. Datorită caracterului ei primar și universal în cultura umană, religia este un complex în care coexistă toate felurile de obiecte — multe obiecte fictive, ideale (valori), ipoteze filozofice și mituri (în bună parte fictive), elemente logice (suprareale) și pe deasupra un fond de realitate care este tocmai mărul discordiei, latura cea mai delicată a credinței. Religia nu poate fi o pură ficțiune, o iluzie totală, care este totuși transformată de credință în realitate supremă. Un asemenea caz ar arunca umbra suspiciunii sceptice asupra tuturor manifestărilor conștiinței umane. O conștiință care se lasă îmbrobodită de o iluzie radicală poate oricînd să cadă pradă altei iluzii care se va înfățișa de asemenea ca realitate.

Al treilea sens, de data aceasta special, al obiectului se ridică în fața credinței ca un zid care pare de netrecut. Știința este sau obiectul real, fiindcă este verificat și formulat exact, măsurat, sau obiectul suprareal, pur matematic, a cărui precizare a devenit un model de certitudine. Cum se știe, obiectul real și obiectul suprareal unite garantează „obiectivitatea“ științei în sensul restrîns. De aici începe tragicul culturii. Credința religioasă prezintă și obiectul ei ca real, chiar ca „foarte real“ *(realissimum)*, dar pretenția ei de realitate nu este apărată de criteriul suprem al realității ; real este numai ceea ce se manifestă activ și poate fi constatat de oricine în mod direct sau indirect. Un obiect real imens, care nu se manifestă în fiecare clipă și este numai crezut, sau care se manifestă numai în interiorul cîtorva — și atunci fugitiv —, nu dispune de altă garanție în afară de actul însuși al credinței. Aici este nodul disputei. Concepția recesivității încearcă să găsească o ieșire din această dilemă. *Fondul real al religiei este existența conștiinței, a spiritului ca realitate ireductibilă,* și anume este existența unei Conștiințe divine care posedă atribute ce întrec infinit atributele conștiinței umane. De aceea, în timp ce conștiința umană stă în raport recesiv față de corp, conștiința divină este dominantă și ca atare exprimă răsturnarea raportului recesiv. Răsturnarea nu este exclusă dacă se păstrează recesivitatea celui de al doilea factor ; ea este implicată în religie ca nota ei caracteristică. Religia a fost de față la începuturile culturii umane, desigur în forme impure și trecătoare ; ea aspiră să fie de față la sfîrșitul culturii, ca expresie a triumfului conștiinței. Nu zugrăvim un tablou escatologic, o apoteoză a Omului, ci consemnăm o posibilitate înscrisă în principiul recesivității.

Este momentul să relevăm că, întocmai cum există o tendință neîntemeiată de a îngusta știința numai la sensul al treilea, tot așa există tendința abuzivă de a îngrădi sfera credinței la credința religioasă. Pentru foarte mulți credința în genere este totuna cu credința într-o Ființă supremă transcendentă, supranaturală sau chiar în mai multe ființe care constituie o ierarhie de perfecții de asemenea supranaturale. Îngustarea noțiunii de credință are consecințe poate stranii, dar explicabile. Credința în divinitate a fost transpusă pe planuri mai accesibile. S-a văzut, de exemplu, în cultul rousseau-ist al naturii, în cultul progresului, în exaltarea misiunii revoluționare a proletariatului, în exaltarea patriei etc. simple măști modernizate ale credinței creștine în Mîntuitor, într-un Absolut divin. Transpunerea credinței creștine asupra acestor obiective imanente a fost posibilă tocmai fiindcă ele însele pot să smulgă adeziunea, credința, fără să fie mistificări creștine. Toate aceste obiective pot deveni obiective de credință, de „religie camuflată“, după expresia eseistului Carl Christian Bry. Numeroase sînt „religiile camuflate“ ale unei epoci nu prea îndepărtate — toate formele de teozofie sau ocultism, psihanaliza, gimnastica ritmică, supraomul, exegeza faustiană, tinerism, antialcoolism etc., etc. (Bry, *Verkappte Religionen,* 1925, p. 14). Am putea adăuga astăzi existențialismul, iraționalismul, cultul suveranității naționale absolute etc. Trebuie să recunoaștem că aceste credințe secundare pot fi tot așa de absolute, de dogmatice, de sectare ca și credința pur religioasă, iar consecințele lor pot fi mai catastrofale prin intransigența lor decît consecințele intoleranței religioase, care are de ispășit multe păcate, multe și greu de uitat împotriva omeniei și științei. În sfîrșit, trebuie să recunoaștem că esența religiei — „primatul spiritului“ — poate lua și o formă mai aproape de știință, dacă această formă nu are caracterul absolut și sectar pînă la cruzime al religiei și nici nu postulează răsturnarea mesianică, apocaliptică a raportului recesiv. Singura formă valabilă a unei credințe extrareligioase este afirmarea Spiritului demiurgic al omului, în ciuda erorilor și eșecurilor. Nu este posibilă o cultură sănătoasă fără încredere în puterea omului de a crea valori, de a se face pe sine mai uman decît a fost pînă acum.

Răsturnarea raportului recesiv, vestită lumii antice de creștinismul primitiv, era prea utopic naivă și inconsecventă pentru ca să mai reînvie cu spontaneitatea de altădată într-o epocă de realism și criticism. Nu sîntem capabili de o asemenea conversiune, de o radicală „metanoia". Harald Höffding, care a militat pentru religie ca sistem de „conservare a valorilor", care a adîncit concepția compatriotului său, a straniului Kierkegaard, consideră creștinismul primitiv ca anacronic. „Opoziția dintre creștinismul primitiv și viața spirituală a epocii noastre este prea mare pentru ca o încercare de a le uni într-o sinteză să poată fi întreprinsă cu o speranță de succes" (Höffding, *Les conceptions de la vie,* 1936, p. 146). Religia — spune același autor —, din avangarda unei culturi spirituale, a devenit ariergarda, ambulanța civilizației tehnice. Dar nu avem dreptul să ipotecăm un viitor în sine nedefinit cu un cer bogat în surprize. Unele concepții contemporane încearcă să anticipeze conversiunea, care se va face pe ruinele științei sau, în cazul cel mai bun, prin dominarea necondiționată a credinței asupra științei. Astfel, un Lev Șestov opune științei, cu necesitățile ei înrobitoare, libertatea nelimitată a credinței, opune posibilităților logice ale științei imposibilitatea și absurditatea mîntuitoare a credinței. Știința l-a pierdut pe om, l-a ruinat, l-a înfundat în păcat. Tot ce nu vine de la credință este păcat. Păcatul este axa problematicii filozofice la un Rousseau sau Nietzsche, care recunosc decăderea omului prin civilizația științifică. Păcatul originar este rodul rupt de pe „arborele științei", este rațiunea, iar rațiunea este neantul. Cît timp cunoașterea rațională rămîne izvorul adevărului, neantul va fi stăpînul vieții. Kierkegaard a glorificat cu frenezie și exaltare Absurdul care deschide drumul credinței. Dacă rațiunea este legea supremă, legea cu imutabilitatea ei nemiloasă, Abraham este pierdut, Iov este pierdut, Dumnezeu însuși este strivit în îmbrățișarea acestui boa monstruos, care este adevărul științific.

Printre gînditorii secolului al XIX-lea, Kierkegaard a opus obiectivismului științific „existențialismul", adică „subiectivismul" credinței, care este, spune Kierkegaard, „un interes personal infinit de pasionat". În această privință, Dostoievski este fratele mai mic al lui Kierkegaard. Și el pleacă de la lacrimile și gemetele lui Iov, pentru a înfrunta adevărurile obiective de nezdruncinat „ca zidurile de piatră", pentru a sfida „evidențele". Șestov citează un pasaj semnificativ din *Jurnalul unui scriitor* al lui Dostoievski : „Dumnezeule, ce mă interesează legile naturii și ale aritmeticii dacă pentru un motiv sau altul aceste legi îmi displac ! Este evident că nu voi izbuti să dărîm acest zid cu capul, dacă în adevăr îmi lipsește această putere, dar nu mă voi resemna să-l accept numai pentru că este un zid de piatră și că-mi lipsește puterea pentru a-l dărîma. Ca și cum un zid de piatră ar fi o mîngîiere, ca și cum el ascunde în realitate vreun cuvînt de pace numai fiindcă de două ori două fac patru. O, inepția inepțiilor !" (Șestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle,* 1936, p. 372). Șestov nu se indignează că un om, fie el și un mare romancier ca Dostoievski, dă la o parte fizica și aritmetica numai fiindcă nu-i plac adevărurile lor și că ele nu se potrivesc cu credința lui. Mai mult chiar, el face din bunul său plac, din voința lui de a crede în „absurd și imposibil" criteriul libertății, al unei libertăți care se afirmă nu numai împotriva rațiunii, dar și a moralei, a oricărui „imperativ" rațional. „Trebuie să fugim de rațiune, trebuie să fugim de morală fără a socoti mai dinainte unde vom ajunge. Iată paradoxul, iată absurdul care a fost tăinuit lui Socrate, dar s-a revelat în Scriptură“ (*ib*., p. 124). „Şi iată de ce Kierkegaard nu se adresează raţiunii şi moralei, care cer resemnare, ci Absurdului şi Credinţei, care binecuvîntează îndrăzneala“ (*ib*., p. 383). „Adevărul revelat absoarbe şi distruge toate adevărurile constrîngătoare pe care omul le-a cules de pe arborele ştiinţei binelui şi răului“ (*ib*., p. 374). Pentru Dumnezeu totul este posibil; pentru el nu sînt valabile principiile logice. „Şi în timp ce filozofia speculativă pleacă de la dat şi evidenţe, şi le acceptă ca necesare, filozofia existenţială triumfă prin credinţă asupra tuturor necesităţilor“ (*ib*., p. 379). Drept încheiere, cităm cîteva pasaje din Kierkegaard, subliniate de Şestov. „Oamenii au devenit prea obiectivi pentru a dobîndi beatitudinea eternă, căci beatitudinea eternă constă tocmai într-un interes personal infinit de pasionat. Şi la aceasta renunţăm pentru a deveni obiectivi. Obiectivitatea despoaie sufletul de pasiunea sa şi de interesul său personal infinit“ (*ib*., p. 113). „Credinţa este opusă raţiunii; credinţa este acasă la ea dincolo de moarte“ (*ib*., p. 116). Notăm că Şestov consideră pe Tolstoi ca un ateu refulat, deci ca un credincios ipocrit care se simte obligat să propage credinţa pentru alţii. Pentru Şestov sînt atei şi acei care îşi înăbuşe îndoiala prin „voinţa de a crede“ (L. Şestov, *L'idée de bien chez Tolstoi et chez Nietzsche*, 1925, p. 167). Este legitimă întrebarea dacă nu cumva şi la Şestov nu există „voinţa de a crede“, vehement afirmată împotriva îndoielilor strecurate de ştiinţă. Totuşi, Tolstoi vorbeşte de nevoia de a crede într-un sens destul de apropiat de acela al lui Kierkegaard şi Şestov: credinţa este o chestiune de curaj, de îndrăzneală. Lui Gorki, care explica ateismul său prin lipsa de credinţă, Tolstoi îi ripostează: „În credinţă este ca şi în iubire — trebuie curaj, îndrăzneală. Trebuie să-ţi spui: «am credinţă» şi totul va fi bine, totul va apărea aşa cum îl doreşti, se va explica de la sine şi vă va atrage“ (M. Gorki, *Trois russes*, 1935, p. 99). Dar tocmai apelul la îndrăzneală, la curaj, trădează „voinţa de a crede“, o slăbiciune secretă şi poate fără remediu împotriva căreia se impune numai afirmaţia tare şi intransigentă. O luare de poziţie critică faţă de sfidarea logicii şi moralei la Şestov este de prisos. Cu subiectivismul absolut nu se poate discuta.

Avem de făcut cîteva observaţii. De acest subiectivism absolut profită nu numai credinciosul „disperat“, emulul lui Iov, care rîde de legile naturii şi nu cunoaşte decît cuvîntul Domnului, ci poate profita şi chiar a profitat omul anarhic, omul haosului, personaj familiar la sfîrşitul secolului al XIX-lea, dispărut pentru moment în pragmatismul timpului, dar reînviat în ipostază iraţionalistă odată cu primul război mondial. Mai observăm că există o mare distanţă între apocalipticii iraţionalişti mai recenţi şi apocalipticii de la începutul secolului al XIX-lea, cum sînt „tradiţionaliştii“ francezi (de Maistre, de Bonald, de Lamennais) sau rusul P. Ciaadaev, autorul *Scrisorilor filozofice*, de la care unii datează începuturile gîndirii moderne ruseşti, la mijloc între „occidentali“ şi „slavofili“. Toţi aceştia cred în fuziunea credinţei şi raţiunii cu predominarea primei. Nu interesează aici gînditorii mai noi care militează pentru armonia credinţei (religiei) şi ştiinţei, dar nu prin subordonarea ştiinţei, ci prin dominarea acesteia, într-o formulă însă care cere sacrificii numai științei — e drept, sacrificii în fond superficiale.

O adîncă neliniște frămîntă, tulbură multe conștiințe contemporane sfîșiate între cele două sisteme antitetice. Știința naturii a pustiit cerul, a „dez-divinizat“ sau „dez-vrăjit lumea“ *(Entzauberung der Welt)*, după expresia sociologului Max Weber, sau „cu un gest splendid ea a stins lumina stelelor“, după expresia primului ministru al Franței, Viviani, într-un celebru discurs ținut la Cameră în 1906. Este adevărat că noua știință a naturii a izgonit „spiritele“ sau entitățile „psihoide“ din explicarea naturii, dar nu a negat și nu putea nega, fără să se suprime pe sine, existența spiritului, a conștiinței ca atare, îndeosebi a conștiinței umane făuritoare a științei. Oricîte amputări a produs știința modernă culturii religioase arhaice, ea poate revendica trei mari servicii culturale : a) a realizat o ideologie universală, ușor transponibilă ; b) a dat o metodă capabilă a fi aplicată la orice obiect ; c) a dat o teorie care se încoronează practic în tehnică. În ceea ce privește primul punct, trebuie înscris în statul de servicii ale științei o mare noutate — ea a adus o cunoaștere care se ridică peste contribuțiile și valorile locale, provinciale, o cunoaștere prin care pot comunica oameni care aparțin celor mai felurite colectivități și rase. Pînă la știință, omenirea a trăit din ideologii cu valabilitate locală, națională, etnică, în orice caz fatal limitată — religiile, chiar cele „universale“. Soarta omenirii este de acum legată de soarta științei ca vatră a adevărurilor principial universale și verificabile sau rectificabile. Datorită spiritului științific, inerent tehnicii din epoca preistorică, dezvoltarea culturii este o continuă rectificare a iluziilor, întocmai cum în concepția lui H. Taine viața psihică este o rectificare a halucinației primitive, adică a reprezentării. Este falsă și ruinătoare alternativa nietzscheiană : iluzie vitală sau nihilism hipercritic. Însuși Nietzsche a apelat pînă la prăbușirea inteligenței sale în haosul nebuniei la adevăruri științifice.

Trecînd la al doilea punct, știința modernă apare ca liberatoare ; ea deschide orizonturi infinite, fiindcă ne oferă perspectiva de a lua în cercetare, datorită obiectivității ei, cele mai variate aspecte ale realității. Știința poate înțelege, prin transpunere în obiectele cele mai străine de ea, toate religiile, artele și moralele, deși ea nu este o religie, o artă, o morală, toate epocile istorice oricît de îndepărtate, deși ea nu se simte legată de nici o epocă. Ea poate ajunge la concluzii antireligioase sau cel puțin ireligioase, dar nu și la concluzii antiartistice sau imorale. Este o calitate a omului de știință, o calitate prețioasă pe care omul în genere nu trebuie să o piardă, de a privi o religie, pe cît posibil, cu ochii credinciosului, de a simpatiza cu ea *fără a fi partizan*. O asemenea atitudine înțelegătoare n-a fost posibilă înainte de obiectivitatea științifică. Ea a fost condiționată de actul originar al sporului uman de conștiință, de actul primar al distanțării omului de lume și de sine însuși. Știința modernă este expresia pînă astăzi cea mai consecventă a cosmocentrismului și cea mai îndrăzneață emancipare de antropomorfism, chiar în chestiunile ce privesc pe om și istoria lui. „Pentru a ne informa asupra ei (omenirii), trebuie să o studiem după același plan și aceleași metode ca orice altă specie de ființe vii ; înseamnă a falsifica observația și a face rezultatele ei de neîntrebuințat dacă introducem în ea această idee preconcepută, pe care nu o justifică nici un fapt obiectiv, că specia umană ocupă în fața naturii, a universului o situație excepțională și posedă privilegii pe care ea nu le împărtășește cu nici o altă specie vie. Trebuie să ne liberăm de copilăreasca superstiție antropomorfică. După ce ne-am emancipat de această eroare arhaică, vom putea în mod util să vedem pe om trăind și să cîștigăm o imagine precisă a naturii sale, după felul cum ea se comportă în cele mai felurite împrejurări" (Max Nordau, *Le sens de l'histoire,* 1900, p. 108). Pentru vremea cînd scria Nordau, adică într-o epocă încă străină de reacțiunile virulente iraționaliste și antropomorfice de mai tîrziu, nu surprinde o altă afirmație a acestui autor mult citit odinioară pentru tonul agresiv al aprecierilor sale. „Întreaga viață a omenirii, de la debuturile ei zoologice, de-a lungul tuturor evoluțiilor istorice, pînă la dispariția ei fatală, n-a fost în definitiv decît un episod neînsemnat al vieții universale a cosmosului, unul din nenumăratele fenomene secundare care însoțesc jocul complicat al mișcărilor eterne care străfulgeră în lume" (*ib.*, p. 99). Această apreciere, care este mai degrabă o necruțătoare depreciere și devalorizare a omului, conține o ruinătoare contradicție interioară ; ea este făcută tot de un om mîndru de gîndul său, fapt care dovedește încă o dată că dominarea cosmocentrismului nu înseamnă nici eliminarea, nici deprecierea antropomorfismului, ci numai situarea acestuia la polul recesiv. Obiectul nu suprimă subiectul, ci îi recunoaște o eminentă valoare recesivă ; subiectul este și el un obiect, dar un obiect cu proprietăți ireductibile.

În al treilea rînd, tehnica, transpunerea practică a cuceririlor teoretice este o bună justificare a acestora. Tehnica a fost obiectivul celor mai contrastante aprecieri. Nu vrem să punem aici problema valorii tehnicii, a puterilor și slăbiciunilor, ba chiar a primejdiilor ei. Este destul să nu uităm că ea este cea dintîi afirmare de sine a omului primitiv și a rămas măsura tuturor epocilor de cultură preistorică și istorică. Într-un sens general, tehnica este tovarășa religiei, artei, moralei, fiindcă ea este rezervorul mijloacelor pentru realizarea oricărui scop. Reală este primejdia absolutizării tehnicii, a transformării mijlocului în scop, oricît de natural este transferul psihologic al mijlocului în scop. Înlesnirile aduse omului de tehnica industrială au fascinat conștiința mulțimii, întreținînd visul universal al „civilizației", al satisfacțiilor dăruite de produsele tehnicii moderne. Religia, morala, chiar arta sînt sacrificate pentru plăcerile „civilizației". Este dureros că intelectuali serioși au condamnat, odată cu unele consecințe ale tehnicii, însăși știința care este sufletul tehnicii. Condamnarea științei de către „intelectuali" — ciudată întoarcere a inteligenței împotriva celui mai puternic produs al ei — a găsit răsunet în spirite simpliste, care n-au înțeles să condamne totodată și tehnica, fiica științei, ci dimpotrivă au păstrat numai tehnica și au ca ideal să devină „animale rafinate". Tehnica presupune știința, iar știința nu este posibilă fără respectul rațiunii, adevărului, fundării afirmațiilor sau negațiilor, fără condamnarea nu numai a erorii, ci și a minciunii, fără valorificarea oricărui efort cinstit, conștiincios. Știința nu este străină omului, umanismului, și nu se teme de antropocentrism sau homocentrism, pe care îl acceptă în poziție recesivă.

Conflictul dintre știință și religie este o chestiune de conștiință. Premisa majoră a oricărei încercări de soluționare a conflictului este *onestitatea intelectuală,* care refuză orice cîrpeli intelectuale sau subterfugii anesteziante ale spiritului critic și care, fără a recurge la iraționalul *credo quia absurdum,* menține totuși exigența unității interioare, a armoniei spirituale. În cele din urmă învinge — cel puțin așa gîndește filozoful — tendința spre unitate în cadrul adevărului asupra sciziunii interioare și a iluzionării în numele vieții. Am vorbit de sciziune interioară, de sfîșierea conștiinței. În gîndirea contemporană, sub influența Școlii psihanalitice din Elveția (Jung, Maeder), s-a făcut încercarea de a explica geneza și efectele moral-sociale ale sciziunii din sufletul modern. S-a ajuns în cele din urmă la o apologie a religiei creștine. Reprezentantul tipic al apologeticii creștine pe temeiul freudismului este elvețianul dr. Paul Tavernier (*Der Zwiespalt des modernen Menschen,* 1949). Nu demult, Max Picard definea conștiința modernă prin noțiunea de „fugă" din fața lui Dumnezeu (*Die Flucht vor Gott,* ed. a II-a, 1935). Omul — scrie Picard — a fugit totdeauna din fața lui Dumnezeu, dar odinioară, în climatul religiozității, fugeau numai unii indivizi. Astăzi fuga este în masă și numai cîțiva așteaptă pe Dumnezeu, convinși că Dumnezeu ajunge pe cel care crede că îl poate scăpa (Picard, *op. cit.,* p. 197). Dar Picard rămîne ideolog cu tendințe teologice. Tavernier este un psihanalist care a învățat de la Freud că o idee, o emoție comprimată reapare transfigurată, continuă să fie prezentă și să dezorganizeze o conștiință. Omul modern este un neurotic ; el a respins, a comprimat religia, vrea să fie ireligios, să „ucidă spiritul", dar religia continuă să bată la poarta conștiinței și pătrunde în conștiință travestită în forme noi, isterice. Omul modern are o atitudine ambivalentă față de creștinism — îl respinge și totuși se simte atras, fiindcă el nu se poate lipsi de realitățile spirituale și morale. „Omul modern trăiește ca și cum creștinismul ar fi o ipoteză fără importanță, fără legătură cu realitatea concretă a lumii și societății. Totuși, acest om rămîne în adîncul inimii sale pătruns de creștinism ; așa încît, în privința aceasta, el trăiește într-o permanentă ambivalență" (Tavernier, *op. cit.,* p. 25). Omul modern a îmbrățișat rînd pe rînd doctrinele cele mai noi și contradictorii : a fost individualist, totalitar, nietzschean, marxist, existențialist, naturalist, freudian și și-a organizat viața potrivit lor. Dar în adînc el a păstrat idealul de viață creștin : există o lege divină — conștiința chinuită de păcat și remușcări are nevoie de o înnoire spirituală. Ca și J. J. Jung, P. Tavernier explică agresivitatea modernă în viața economică și în raporturile internaționale prin noțiuni psihanalitice ; cauza agresivității universale este „subnutriția spirituală".

Ce vom răspunde, pe scurt ? Nu modernul a inventat „mîntuirea prin violență" asupra conștiințelor, nu el a descoperit pe *homo agens,* pe activistul social necruțător, alături de *homo sapiens* și *homo faber.* Soluția autorului este una foarte veche, este întoarcerea la biserică și subordonarea științei față de credință. „Am convingerea că a bătut ceasul bisericii" (*ib.,* p. 173). Momentul este favorabil, fiindcă elita intelectuală este dezamăgită de dominarea științei care își închipuie că va rezolva enigmele teoretice și conflictele sociale fericind pe om prin tehnica ei capabilă de a spori indefinit producția de bunuri și de a satisface toate trebuințele omului. Autorul este destul de onest ca să recunoască erorile bisericii tradiționale — „cine ar putea riposta lui K. Marx că religiile n-au servit ca opium, sau lui Sartre că n-au simulat niciodată iubirea în loc de a iubi în adevăr?“ (*ib.*, p. 184).

Tavernier uită să ne explice, prin același procedeu psihanalitic, războaiele și cruzimile medievale, adică ale unei epoci de armonie „interioară“ și de supraalimentare spirituală. Dar freudismul lui Tavernier, care este cu totul opus concepției despre religie a lui Freud însuși, trebuie să înfrunte în cele din urmă o întrebare hotărîtoare: nu există pentru viața spirituală un alt temei decît religia sau credința în transcendent? Dacă omul ar fi întemeiat viața sa spirituală pe transcendent, demult individul și cultura lui ar fi dispărut într-un automatism social poate de o structură superioară celui din societățile animale, dar de un orizont închis. Din fericire, cum am subliniat, religia transcendentă n-a fost niciodată consecventă în aplicarea ei, ci a trădat în practică propria ei teorie. Este fals că omul se mutilează, nu este întreg dacă se limitează la ceea ce știe și *poate* ști, la ceea ce realizează și *poate* realiza prin sine, dacă deci nu se reazemă pe iluzii. E fals că omul nu este întreg fără dogmatism și absolutism iraționalist. Concepția noastră filozofică vrea să fie *atifică* (a=fără, *typhos*=iluzie, halucinație), chiar dacă se va dovedi pînă la urmă că ea nu face decît să înlocuiască o iluzie prin alta, cum ar fi suveranitatea științei, a rațiunii unită cu experiența, adică suveranitatea unei experiențe integrale. Noi avem convingerea că magia „iluziei vitale“ poate fi îngrădită în două ipoteze: 1) dacă mărginim așteptările și speranțele la realizările posibile; 2) și dacă, îmbrățișînd „marele speranțe“ ale utopiei, decepția nu este catastrofică, nu este o zdruncinare profundă, cum ar fi poate dispariția universală a religiei milenare, ci este un prilej reînnoit de examinare a puterilor umane și a condițiilor în care ele se desfășoară. Omul de știință autentic este mai onest decît teologul care recurge la armonizări șubrede. „Nu este adevărat — scrie P. Oltramare — că sufletul uman este de la natură însetat de eternitate, infinit, absolut sau transcendență. Este absurd a pretinde că nu sîntem un om întreg dacă limităm cu hotărîre orizontul nostru la ceea ce este fenomen“ (Oltramare, *La religion et la vie de l'esprit*, 1925, p. 98).

Dacă știința nu este o iluzie și dacă dimpotrivă este o iluzie convingerea că putem primi din altă parte (de la religie) ceea ce știința nu dă (Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, 1927, p. 91), nici religia nu poate fi în întregime o iluzie, fiindcă însuși Freud recunoaște — cum se recunoaște în genere — că întreaga cultură (știința, ca și religia) a rezultat din nevoia de a ne apăra împotriva năprasnicei puteri a naturii. Nu este probabil că aceeași slăbiciune sau neputință a omului, care este un fapt originar, a fost remediată pe de o parte prin știința naturii, pe de alta prin iluzia credinței în supranatură. Nu se poate ca, în același timp, natura să fie însuflețită, divinizată antropomorfic, și să fie tratată mecanic, ca pe un obiect neînsuflețit, de dominat, în tehnică și știință. Tehnica este tot atît de originară, dacă nu încă mai originară decît religia (L. Weber, *Le rythme du progrès*, 1914). Realitatea ție și parțială a religiei este alta decît aceea a științelor naturii. Temeiul de adevăr al religiei este apariția epocală în istoria Pămîntului a sporului de conștiință la om în cele două aspecte corelative — conștiința de sine și conștiința *altuia,* îndeosebi a altor conștiințe, împreună cu care se constituie o comunitate. Comunitatea, sociabilitatea este o condiție necesară a progresului în conștiință, însă numai o condiție a progresului, căci sporul însuși de conștiință ar fi apărut și prin simpla cunoaștere a lumii materiale, dar atunci, fără ajutorul reciproc, ar fi rămas în forme rudimentare, dacă era dată condiția biologică — un sistem nervos superior. Nu sociabilitatea a produs creierul uman, ci invers, creierul și conștiința sporită au întărit o sociabilitate pur biologică și neprogresivă.

Esențial este că sporul de conștiință dezvăluie o realitate ireductibilă la materie, Spiritul sau „Viața", o realitate care se știe pe sine superioară materiei prin cunoaștere și prin acțiunea emanată din cunoaștere, chiar dacă această acțiune este la început limitată. Conștiința posedă însă în sine două puteri năprasnice și ele, dorințele prin care omul valorifică lucrurile, și astfel și le subordonează, și cuvîntul. De aceea, prima ipostază a culturii este misticismul magiei, credința în forța irezistibilă care emană din dorințe, din valori, ca și din cuvînt, forță care poate fi iluzorie obiectiv, dar care subiectiv, sufletește, nu este mai puțin reală, fapt care asigură perpetuarea religiei pînă în zilele noastre sub forma mitică, magică. Religia, metafizica și epistemologia idealistă au ca substrat convingerea că spiritul este o realitate superioară materiei sensibile. „Desigur — scrie M. Pradines —, trebuie să dăm dreptate lui Comte ; el și-a dat perfect seama că principiul sentimentului religios și în genere al misticii este credința într-o anumită putere imediată sau mediată (adică imanentă sau comunicată, după cum ea este de ordin magic sau propriu religios), inerentă sufletului uman, fie de a scoate din lucruri învățăminte străine experienței simțurilor (divinația), fie de a le primi dintr-un izvor nesensibil (inspirație, telepatie, vis, revelație), fie de a devia în profitul său personal, prin vrăji sau rugăciune, cursul natural al lucrurilor, adică mișcarea care în acest curs determină singura acțiune a forțelor accesibile simțurilor (minuni și înviere). În puține cuvinte, este credința în profeții și miracole, adică în două ordine de lucruri care sînt concepute totdeauna dacă nu incompatibile cu ordinea naturii, adică a simțurilor, cel puțin ca suplimentare a acestei ordini. *Natura* nu este pentru noi, n-a fost niciodată pentru om, căruia nu i-a lipsit niciodată această categorie așa de umilă, decît totalitatea lucrurilor sensibile, corpuri, evenimente sau forțe și cunoștințele care sînt fundate pe acestea ; și orice realitate, orice forță, orice eveniment, orice cunoștință care depășește simțurile și bănuielile pe care ele le autorizează este și a fost totdeauna pentru om ceva *supranatural,* chiar dacă recunoaște o strînsă înlănțuire a acestor două lumi, ceea ce nu este ceva propriu primitivului, ci oricărui spirit mistic, căci *supranaturalul* nu este pur și simplu ceea ce stă alături de ordinea simțurilor, ca un revers (ceea ce n-ar fi decît o concepție cu totul filozofică) ; este ceea ce o domină și eventual, dacă nu chiar în definitiv — după toate concepțiile mesianice, redempționiste și escatologice —, se substituie ei și triumfă asupra ei“ (Pradines, *Esprit de la religion*, 1941, p. 23—24).

Așa se explică acțiunea unor doctrine independente de rațiune, după ce s-a constituit și întărit știința, adică rațiunea strîns unită cu o experiență lărgită și după ce s-a renunțat la construcții speculative, *a priorice*, imaginare, mitice. Căci, după L. Rougier și M. Pradines, rațiunea poate fi și ea mitogenă, mistică. Omenirea a început prin răsturnarea raportului recesiv în favoarea magiei și a religiei, adică a unei spiritualități crepusculare, „vitale“, însă această răsturnare n-a fost de atunci radicală și consistentă ; de aceea a fost înlocuită treptat cu raportul recesiv normal — știința domină, religia este recesivă. Se va ajunge vreodată la o răsturnare apocaliptică, magică, hiliastică a raportului ? Ipoteza, repet, nu este atît de absurdă pe cît pare, dar nu este probabilă cîtă vreme spiritul nu ocupă locul dominant în structura lumii. Este religia *întru totul* o iluzie ? Răspunsul nostru a fost negativ. Altminteri ar fi de neînțeles cum omenirea a îmbrățișat religia în trecut și continuă, cel puțin la unii, să fie o realitate, mai ales dacă acești unii sînt savanți de primul rang, ca Einstein. Religia ar fi o iluzie periculoasă dacă, cu tot fondul ei de adevăr, ar pretinde dogmatic, sectar, autoritar, cu recurgerea la forță, că reprezintă o realitate absolută. Drept vorbind, fondul ei de adevăr, realitatea spiritului, se împacă deplin cu rolul recesiv al spiritului față de materie, dacă acțiunea spiritului încetează de a fi imaginară, mitică, și se perfecționează indefinit, pătrunsă de valori morale, în cadrul realităților materiale, controlabile, în cadrul adevărului. „Căci numai acela este religios, în sensul filozofic al cuvîntului, care caută, care gîndește, care iubește adevărul“ (J. M. Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, ed. a IV-a, 1890, p. XIX). Eroarea depinde recesiv de adevăr, cum iluzia este o anexă recesivă a realității. Există eroare numai în contrast cu adevărul și iluzie numai în contrast cu realitatea. Eroarea, iluzia, superstiția religioasă n-ar fi fost posibile fără inteligență, fără adevăr, deci fără sprijinul științei. Mai mult, J. M. Guyau nota : „Omul a devenit o ființă superstițioasă sau religioasă numai prin faptul că el a fost o ființă mai inteligentă decît celelalte“ (*ib.*, p. 2). H. Bergson, care și în această privință este de acord cu Guyau, spune același lucru : „Foarte probabil animalul ignorează superstiția ... *Homo sapiens*, singura ființă dotată cu rațiune, este singurul de asemenea care poate să lege existența sa de lucruri neraționale“ (Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, p. 105—106). O părere asemănătoare exprimă A. N. Whitehead : „Epoca credinței este epoca rațiunii“, adică a unei justificări îndrăznețe necunoscută științei (Whitehead, *Le devenin de la religion*, 1926, p. 104). În același spirit se pronunță Giuseppe Rensi : „Evadarea din limitele raționalității, adică pendularea spre nebunie, pare o proprietate esențial constitutivă ființei care posedă rațiune“ (*Lèttere spirituali*, 1943, p. 15).

Cu toată repetarea noastră, care trădează desigur o perplexitate, poate că nu am lămurit satisfăcător poziția religiei în cadrul dualismului cosmocentrism-antropocentrism și nici chiar acest dualism. Ne îngăduim să stăruim asupra acestor două puncte.

În decursul expunerii am așezat una lîngă alta trei afirmații generale despre religie : 1) religia este o ipostază inițială și universală a antropocentrismului ; 2) ea este „dominantă“ nu numai la aurora preistorică a societății umane, ci aproape în tot cursul istoriei pînă în epoca modernă ; 3) totuși, în viața omului polul dominant este cosmocentrismul, întoarcerea spre lumea în care și prin care trăim. Punctul trei pare că ruinează pe primele două sau, invers, primele două fac imposibil pe cel de al treilea, pe care totuși l-am menționat și apărat. Răspunsul nostru, pentru a evada din acest impas, a fost formulat înainte, iar acum îl vom dezvolta. Că religia este în substanța ei, în resortul ei adînc un antropomorfism ireductibil s-a descoperit tîrziu — la greci, în treacăt la un Xenofan, la sofiști, apoi sistematic, ca o nouă revelație, la moderni. În realitate, privită în structura și cerințele ei constante, religia este un supracosmocentrism, o afirmare a supremației lumii, a realității din afara omului, realitate căreia i se adaugă un coeficient de divinizare, de sacrare [53], în total sau în parte. Totul este subordonat lumii divine, care este infinit superioară omului. Teocentrismul este în intenția lui originară o depășire a antropocentrismului, o îngenunchere a omului, deși în ascuns el se nutrește din seva credinței și mitomaniei omului. Zeii mor odată cu credința în ei. Trecutul este un cimitir de zei și mituri.

Această structură ambiguă a religiei, această împletire principială a cosmocentrismului de intenție și a antropocentrismului de realizare este caracteristica religiei și principala ei ambiguitate, alături de alte ambiguități relevate mai înainte. Metafizica a venit în ajutorul religiei transpunînd pe plan rațional, profan, ambiguitatea esențială a religiei, amestecul dintre largul cosmocentrism de suprafață și concentratul antropocentrism de adîncime. „Lumea de dincolo“ (metafizica) este o lume spirituală, invizibilă, modelată după ordinea religioasă.

Cosmocentrismul este mai mult decît simpla extravertire sau întoarcerea spre lume, iar antropocentrismul mai mult decît simpla introvertire. Cei doi poli ai dihotomiei dialectic-recesive au o motivare mai adîncă și mai vastă. Raportarea cosmosului la om este inevitabilă pentru om, care își este sieși un centru de preocupare. Ea are ca rezultat o răsturnare a raportului recesiv, o umanizare a lumii, o transfigurare a realității. Umanizarea este însă la început afirmată cu spontană naivitate drept expresia „esențială“ a cosmosului însuși, a realității ca totalitate. Pînă și valorile cele mai legate de om (plăcut, bun, frumos, sacru, adevărat) sînt decretate ca atribute ale lucrurilor, chiar a „adevăratelor“ lucruri. Așa s-a născut ambiguitatea religiei și metafizicii, ambiguitate fundată pe dublarea realității într-o sferă inferioară a aparenței și erorii și o sferă superioară a „adevăratei“ realități.

Printre marile curente culturale mai noi, *romantismul* este o renaștere a antropocentrismului în climatul științific modern, cu puternice infiltrații pînă astăzi chiar în curentul numit pozitivist (Comte, Feuerbach, Nietzsche) și neopozitivist (Moritz Schlick). Romantismul nu este o irupere ideologică fără antecedente ; el are numeroase izvoare. Un izvor este principala directivă a filozofiei moderne, idealismul, adică principiul că eul, interiorul este mai bine cunoscut și o existență superioară certificată de cunoașterea de sine. Cunoașterea de sine este suprema garanție a oricărei realități, deci și a celei externe, materiale. *Cogito ergo sum* cartezian este înscris pe frontispiciul gîndirii moderne. Deși principiul idealist — existența mai sigură a eului — a fost exploatat întîi de raționalism, ca o concesie făcută spiritului științific modern, panta sa naturală era spre iraționalism. De aceea, principiului idealist trebuie să i se adauge alte antecedente — antecedente de colorit curat iraționalist, pentru ca să se închege motivul romantic. Interiorul profund al omului nu este inteligența, rațiunea, ci factorii „iraționali“ : sentiment, pasiune, voință, instinct, inconștient, pe scurt spontaneitatea *vitală*. În această direcție au lucrat biologia modernă prin concepția *vitalistă*, psihologia mai nouă a afectului și voinței, în sfîrșit istoria prin accentuarea valorii timpului și a creațiilor naționale ale popoarelor. Romantismul, care s-a alimentat din istorism, a fost apoi, ca un contraserviciu, reazemul cel mai solid al istorismului, al nostalgiei trecutului și totodată al aspirației după un viitor utopic, în care va reînvia transfigurat un trecut nemuritor. Data nașterii romantismului nu este începutul secolului al XIX-lea, după revoluția franceză și războaiele Imperiului napoleonian, cînd el atinge apogeul, punctul de maturitate, cînd ajunge să fie conștient de sine ca motiv nou cu un destin excepțional. Originea sa, mult mai veche, merge pînă la emanciparea misticismului, a fondului vital mistic, de tutela creștinismului, în epoca Renașterii, pînă la revărsarea lui pe planul lumii pămîntești, căreia îi insuflă revoluționar o „viață nouă“ făurită de un „om nou“. De aceea, romantismul subiectivist se dezvoltă paralel cu noua știință a naturii, prototip de obiectivitate, de cosmocentrism. Amîndouă tendințele sînt alimentate de același impuls — eliberarea omului de barierele tradiționale în descompunere, de dogme, afirmarea optimistă a puterii umane autonome.

În prima fază, voința de emancipare a omului este acaparată de spiritul științific, rațional, care se încarnează întîi (secolul al XVII-lea) în filozofia raționalistă a lui Descartes și în climatul brutalei Contrareforme, apoi mai îndrăzneț în gîndirea secolului al XVIII-lea, inspirată mai mult de empirismul și materialismul englez. Dar încrederea în om și în natură, încrederea în armonia universului, deși are ca resort primordial noul cosmocentrism al științei, este întărită, ca de un resort ascuns, de misticismul secularizat, de exaltarea creațiunii, a Naturii, de îndumnezeirea cosmosului. Valul de panteism se revarsă asupra culturii europene. „Ideea, scopul creațiunii stă în ea însăși, în fericirea creaturilor ; este teza fundamentală clară a acestei noi atitudini“. „Din operele spiritelor iluministe ne întîmpină limpede această credință în perfecția de sine stătătoare a lumii, fiindcă ea este opera lui Dumnezeu. Această credință a fost desigur unul din cele mai adînci izvoare ale gîndirii științifice“ (Hans Böhi, *Die religiöse Grundlage der Aufklärung*, 1933, p. 48 și 50). Înțelegem acum de ce termenul de „iluminism“ desemnează și cultul „luminilor“ raționale și cultul unei „luminări“ superioare, divine, pentru care, la început, era rezervat. Secolul al XVIII-lea, epoca „luminilor“ numără atîția „iluminați“ și „vizionari“ (René Trintzius, *Jacques Cazotte ou le XVIII^e^ siècle iconnu*) și atîția preromantici, în frunte cu J. J. Rousseau, dacă nu chiar cu Diderot (Henri Tronchon, *Romantisme et préromantisme*, 1930 ; André Bellessart, *XVIII^e^ siècle et romantisme*, 1941).

Excesele vulcanice, frenetice ale romantismului, cultul primitivismului haotic și barbar, slăvirea contactului cu forțele cosmice inconștiente l-au îndreptățit pe Goethe, care este și el un părinte al romantismului european, să definească romanticul prin „boală“ și clasicul prin „sănătate“. Goethe a avut viziunea exactă a raportului recesiv. Ordinea gîndirii este principiul existenței, polul dominant, nu haosul pasiunii, instinctului, acțiunii oarbe și aventuroase. Trecerea se face de la o ordine la haos, pentru a ajunge la o nouă ordine, nu de la haos la ordine. Haosul este totdeauna recesiv, efemer, un impuls în serviciul ordinii. Romantismul, descoperind neliniștea, spontaneitatea, promova libertatea omului în funcție recesivă față de libertatea omului prin ordinea „rațională“.

Tot așa, antropocentrismul recesiv este în serviciul cosmocentrismului. În acest sens, putem spune că „un anumit antropocentrism este implicat în însăși ideea filozofiei“ (É. Boutroux, *Nouvelles études d'histoire de la philos.*, 1927, p. 187—188), fiindcă descoperirea cosmosului implică descoperirea omului.

40. ISTORISM-SUPRAISTORISM

Dualismul *istorism-supraistorism* întregește dualismul precedent, cosmocentrism-antropocentrism (homocentrism), și totodată pare că îl modifică radical. Istorismul nu corespunde antropocentrismului, care astfel, sub un alt nume, ocupă poziția dominantă, iar supraistorismul nu este un echivalent al cosmocentrismului, care sub o altă înfățișare devine recesiv. Noul dualism este o diferențiere a cosmocentrismului, diferențiere care reabilitează substanța reală a antropocentrismului fără a modifica structura dualismului cosmocentrism-antropocentrism. Elementul nou al acestui dualism final este integrarea antropocentrismului pe un plan diferit, cosmocentric, pe planul acțiunii umane, rezumat de expresia *res gestae hominum* — pe planul istoriei. Dualismul de față are rădăcini într-un teren al experienței care este vecin cu acela cunoscut în dualismul acțiune-cunoaștere și care, de asemenea, recunoaște prezența factorului uman în cosmos. Așadar, istorism-supraistorism este o dezvoltare și o ilustrare a dualismului precedent. Nici istoria în genere, nici istoria pur umană nu marchează o reabilitare principială a antropocentrismului, ci o concretizare a cosmocentrismului.

Opoziția recesivă istorism-supraistorism exprimă sintetic problematica cea mai adîncă și poate astăzi cea mai chinuitoare a prezentului prin acuitatea cu care se semnalează conștiințelor noastre. Omul este ființa în devenire, ființa ce se caută pe sine și se plăsmuiește pe sine — este ființa autoplastică —, fiindcă, în reacția inerentă vieții, transformarea lumii în care trăim este totodată transformarea de sine și prin sine a omului. Căci toate acțiunile omului asupra mediului, mai ales prin muncă, sînt nu numai „motivate“, au mobile interioare, ci prin rezultatele lor se răsfrîng din nou asupra interiorului și devin la rîndul lor „motive“ sau „mobile“. Rezultatele faptelor noastre depășesc motivația primă a faptelor, fiindcă ele amplifică vechile motive cu altele noi. Orice scop realizat generează alte scopuri. De asemenea, nimic nu poate „influența“ pe om dacă „influența“, acțiunea externă, nu se integrează conștiinței omului ca „mobil“ al activității omenești. „Exteriorul“ nu schimbă omul dacă nu devine un „factor interior“. Dar omul, ființă activă, este și o ființă în proces, în devenire, pe scurt este o ființă care trăiește *în timp*. Orice operă umană poartă pecetea *istoriei*, este un moment al unui *proces*, este aderentă la *timp*, are un coeficient *cronologic* și de aceea pare efemeră, precară, evanescentă. Apariția, producerea unei opere într-o anumită constelație cronologică, în certe condiții istorice, este o necesitate primordială. Această necesitate, această prezență universală a timpului a putut și chiar poate și astăzi să fie trecută cu vederea ca orice fenomen inevitabil, familiar, oarecum de sine înțeles. Conștiința modernă a așezat în conul ei de lumină „istoricitatea“ operei autoplastice umane, socotind că astfel nu face decît să ducă pînă la capăt cerința transpunerii pe planul explicitului a ceea ce preexistă implicit. Mersul conștiinței este ireversibil; el cunoaște numai direcția „înainte“ sau „după altceva“. Uitarea este desigur o nevoie a conștiinței, dar numai pentru conținuturi secundare, nu pentru atitudini fundamentale. Trecutul, prin aceste atitudini, trăiește prin legătura lui cu viitorul, prin legătura lui „mai înainte“ cu „mai tîrziu“ sau „după“. Modernul a descoperit caracterul istoric, precar al operei umane, nevoia de a considera orice lucrare umană ca avînd un început și un sfîrșit în curgerea timpului. Dacă tot ce săvîrșește omul poartă signatura temporalității, a vremelniciei, a caducității, istorismul, care rezumă caracteristica vieții umane *în formație*, este factorul dominant al unei dualități antitetice. Eroarea fatală a istorismului stă în negarea recesivității, adică în ștergerea factorului recesiv care corectează antitetic pe cel dintîi și îi dă adevăratul sens. Va trebui să cunoaștem cele două laturi ale *istorismului* — aspectul valabil, inatacabil, și aspectul vulnerabil, fiindcă, în primul rînd, este rupt de factorul *supraistoric*. Viața omului este primar istorică, dar nu este *numai* istorică. Viața istorică, teza, intenționează planul supraistoric, antiteza. Supraistoricul nu este nici o realitate și nici un „sens“ transcendent, supratemporal, etern, ci este o realitate mai modestă: întreaga operă umană, cultura, este orientată spre „obiecte“, în sensul cel mai general al acestui cuvînt, deci este determinată de diferitele categorii de *obiecte*. Tocmai orientarea acțiunii umane după obiecte dă vieții istorice a omului un conținut supraistoric, oarecum „absolut“ sau „intemporal“. Omul lucrează în timp oarecum cu ochii ațintiți spre ceea ce există prin structura sa obiectivă. Obiectul fundează conținutul supraistoric al operei istorice, indiferent dacă structura obiectului este trecătoare sau statornică. Documentarea acestui enunț este tema acestui capitol.

Cosmocentrismul și-a găsit fundarea, cum ne reamintim, în „sistemul naturii“, în noua știință a naturii, experimentală și matematică, în metoda ei obiectivă, dezantropomorfizată, dezmagicizată, în rezultatele ei tehnice. Dar noua știință a naturii a intrat în conflict tot mai acut cu „exigențele interioare“ ale omului, cu antropocentrismul intim legat de religie. Era de așteptat ca să se ivească nemulțumiri și împotriviri față de explicația cosmocentrică a vieții umane. „Gîndirea fizicală n-a putut să ne aducă o claritate asupra omului. Atunci trebuie să ne liberăm radical de încercarea de a ne apropia într-un mod fizical și naturalist de esența omului. Dimpotrivă, s-o surprindem în spontaneitatea ei, așa cum o vedem și așa cum ne întîmpină ! Sau, cu alte cuvinte, neizbînda gîndirii fizicale netezește calea pentru gîndirea vie și istorică, pentru rațiunea istorică“ (J. Ortega y Gasset, *Geschichte als System,* 1943, p. 30). Istorismul pretinde că aduce un element nou, care este al doilea component esențial al conștiinței moderne, alături de naturalism. Știința naturii, care deprecia pînă la ștergere rolul omului, apare istorismului ca un produs al omului și anume un produs nu al omului în genere, ci al omului dintr-o anumită epocă, din epoca modernă burghezo-capitalistă, industrială. Obiectivitatea naturalismului este degradată, „relativată“, adică este prezentată ca o simplă pretenție a culturii europene în faza ei mai nouă. Omul de astăzi este hărțuit de cele două mari tendințe ale culturii moderne — naturalism și istorism. Ernest Troeltsch, neîntrecutul cunoscător al istorismului, caracterizează astfel pe cei doi rivali, pe cele două mobile esențiale ale gîndirii moderne : „Naturalismul și istorismul sînt cele două mari creații șiințifice ale lumii moderne, care erau necunoscute în acest sens antichității și evului mediu, în timp ce, invers, mîndrele științe ale antichității și evului mediu, metafizica, etica și logica, urmărită pînă în cele din urmă adîncimi metafizice, au decăzut în lumea modernă și au fost pustiite subiectivist“ (E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme,* 1922, p. 104). „Amîndouă stau totdeauna alăturea, se condiționează totdeauna reciproc și în fond amîndouă nu încetează de a pune în același timp cele mai însemnate probleme generale, care pot fi rezolvate numai de filozofie, nu de cercetarea pozitivă a științei speciale. Amîndouă s-au angajat în prezent în dezvoltări amenințătoare. Naturalismul duce neîngrădit la o îngrozitoare naturalizare și pustiire a oricărei vieți ; istorismul duce la acel scepticism relativist care nu este cu necesitate un scepticism metafizic, dar este în orice caz un scepticism relativist și îndoială față de cognoscibilitatea, ca și față de sensul istoriei. Acestea sînt cunoscutele înțelesuri secundare rele ale celor două cuvinte, pe care astăzi le auzim aproape exclusiv. Un misticism fantastic, de o parte, un raționalism antiistorist, de altă parte, ar dori să sfărîme o situație de neîndurat. Alții cer întoarcerea la dogmă și lege, care sînt găsite în cele din urmă în forma cea mai grandioasă, sintetică și cuprinzătoare în catolicism, și tot așa alții cred că o totală întoarcere la măreția și corporalitatea sensibil-panteistă a antichității ar putea să ne salveze de groaznicul amestec modern de cultura cea mai grosolană a maselor și de cultura rafinat intelectuală a personalității. Toate acestea nu vor folosi la nimic. Rămînem rezemați pe știința noastră și trebuie să ne luăm un curaj nou pentru a stăpîni filozofic această știință“ (*ib.,* p. 108—109).

Repetăm și vom căuta să dovedim aceasta : recursul la istorie — și deci istorismul — nu este o formă de subiectivism, de antropocentrism sau antropomorfism, ci este cel mult un *sociomorfism,* după expresia lui Guyau, iar sociomorfismul este o îmbogățire și o concretizare a cosmocentrismului ; pe scurt, istorismul este o adîncire a obiectivității, un plan mai aproape de individualitatea și realitatea lucrurilor. Poziția istorismului în fața naturalismului nu este poziția antiștiinței în fața științei, ci poziția unei științe noologice, a istoriei, care vrea să se rupă de antropocentrism pentru a deveni obiectivă, față de o altă disciplină științifică mai veche, față de știința naturii. Este oare adevărat întru totul că istoria este o disciplină științifică mai nouă decît știința naturii? Cineva ar putea obiecta că vechii greci au constituit istoria prin Herodot, mai ales Tucidide etc., odată cu științele naturii și matematica, însă independent de acestea, fiindcă istoria n-a făcut parte niciodată din „Filozofia" care se identifica cu știința în genere. Istoria își soarbe seva din aceeași orientare spre realitate, spre „concret"; este și ea însuflețită de dorința adevărului. Abia în vremea noastră istoria a revendicat în constituirea ei prezența necesară a unor factori „iraționali", „neștiințifici", revenind astfel la un izvor al ei, romantismul, rebeliunea împotriva unui anumit mod de a concepe raționalismul, aspect de care ne vom ocupa. Înainte de a submina știința naturii, cu pretențiile ei cosmocentrice, istorismul sau istoria ca sistem a atacat raționalismul, fără a-l putea ruina în toate manifestările lui. Istorismul este un pericol pentru raționalismul ca creator de mituri, ca o formă a misticismului, cum au arătat L. Rougier (*Les parologismes du rationalisme,* 1920) și M. Pradines (*Esprit de la religion,* 1941, îndeosebi capitolul introductiv intitulat *Mistica rațiunii*). Istorismul nu ruinează însă raționalismul în genere, pentru același motiv care explică neputința istorismului de a zdruncina naturalismul, știința naturii. Nu numai obiectivitatea, ci și raționalismul susțin deopotrivă fizica și istoria. Raționalismul nu este prizonierul sensului tradițional, potrivit căruia „rațiunea" este în om un principiu „etern", divin, un *Logos.* Raționalismul cunoaște și un alt sens mai nou — rațiunea este spirit critic, de reflexie, discriminare, spirit analitic, respect al faptelor, mlădiere după sinuozitățile realității. Este nimerit să precizăm că istorismul nu este primejdios numai pentru știința naturii, pe care o face un produs trecător, ca tot ce este istoric, răpindu-i încrederea în adevărul ei impersonal, supraistoric, ci este încă mai primejdios pentru religie, care este mai dogmatică decît știința naturii în pretenția ei de a fi oglinda eternității. Cunoscătorii știu bine că reflexia istorică a dizolvat credința mai eficace decît darwinismul, de exemplu. Un Pierre Lasserre a urmărit, dar moartea nu i-a îngăduit o realizare deplină, să demonstreze în cazul tînărului Ernest Renan că metodele criticii istorice a *Bibliei* și în genere a religiilor, metode inaugurate de teologia protestantă liberală, au făcut în conștiințe ravagii mai mari și mai durabile decît știința modernă a naturii (*La jeunesse de Renan,* vol. I, II, 1925; vol. III, 1932). Metodele critice ale istoriei sînt un produs german, în condiții care vor fi cunoscute, iar metodele obiective ale naturalismului mecanicist un produs mai ales francez (Dawson, *Progrès et religion,* 1935, p. 23).

Ce este istorismul sau istoricismul? Dacă înlăturăm orice înțeles peiorativ, istorismul trebuie luat, scrie Troeltsch, „în sensul de istoricizare principială a întregii noastre gîndiri despre om, cultura sa și valorile sale" (*op. cit.*, p. 102). Istoricizarea este considerarea întregii culturi ca rezultatul unei evoluții istorice (Lalande, *Vocabulaire de philos.*, vol. I, la *historisme*). Mai completă este definiția dată de Cesare

Ranzoli — istorismul este „școala filozofică și sociologică pentru care evenimentele istoriei, dreptul, moravurile, acțiunile umane trebuie să fie apreciate nu în valoarea lor absolută, ci în climatul lor istoric, adică în raport cu ambianța socială al cărei produs sînt“ (*Dizionàrio di scienze filosofiche,* ed. a III-a, 1926, p. 616). Istorismul este un termen derivat, un paronim din cuvîntul „istorie“ și „istoric“ ; el marchează istoricizarea consecventă, dusă pînă la capăt.

Dar ce este istoria ? Întrebarea va primi aici un răspuns sumar. Este caracteristic că termenul de istorie conotează atît știința însăși, cît și obiectul ei. În ce privește știința, termenul de „istorie“ subliniază metoda ei — de la greci, *historia* însemna orice descriere sau înșirare de fapte, fiind aplicată deopotrivă la natură și la viața omului. „Istoria naturală“, termen antic păstrat pînă astăzi, are înțelesul de descriere, care este însoțită de clasificarea sau tipizarea fenomenelor naturale, îndeosebi a fenomenelor vieții, a organismelor. În „istoria naturală“ accentul cade pe rezultatul descrierii, pe clasificare. Rezultatul descrierii este static, implică factori generali ai vieții, speciei, genuri etc. ; de aceea, Benedetto Croce exclude din istoria în sens propriu „istoria naturală“, care este îndreptată spre tipizare, abstracție, static. Introducerea „evoluției“, a „transformismului“ în lumea organică nu salvează „istoria naturală“ și Croce ironizează acea „istorie universală“ care începe cu nebuloasa primitivă, din care a ieșit sistemul nostru solar cu Pămîntul populat de viețuitoare tot mai diferențiate pînă la om, și sfîrșește cu revoluția franceză sau cu războaiele mondiale (B. Croce, *Theorie und Geschichte der Historiographie,* 1930, p. 120 și urm.). Natura, pentru Croce, nu poate fi despărțită de om, care este viață și spirit. Deci istoria este o descriere a vieții umane și a naturii legată de om, de spirit și de evoluția vie a acestuia. Istoria exclude staticul. Ea are ca obiect *evenimentul* uman, procesul de formare a vieții umane.

Evenimentul uman are o signatură cronologică, este dar legat de timp și ca atare este singular, individual, unic și ireversibil. Se poate discuta dacă unicitatea precede temporalitatea sau dacă temporalitatea derivă din unicitate. Noi credem că domină temporalul inerent evenimentului. Joh. Thyssen, în *Die Einmaligkeit der Geschichte,* 1924, susține o teză înrudită cu aceea a lui Al. Xenopol și opusă tezei neocriticistului H. Rickert — unicitatea nu stă în valoarea lui, ci în temporalitate. Individualitatea, unicitatea nu este de conținut, de valoare, ci de poziție în timp. Un Georg Simmel nu este mulțumit cu simpla temporalitate pentru a defini evenimentul istoric uman, ci adaugă inserarea evenimentului în *sistemul nostru* temporal, pentru a-l individualiza istoric, a-l face unic (G. Simmel, *Das Problem der historischen Zeit,* în „Philos. Vorträge der Kantgesellschaft“, Heft 12, 1916). În adevăr, timpul istoric uman este ireductibil, este un timp specific. Faptul istoric este, așadar, un eveniment uman, individualizat prin ocuparea unei anumite poziții în timpul vieții umane, al colectivității sau al unei determinate colectivități. Al doilea caracter al faptului istoric este raportarea lui la un anumit sector al temporalității — faptul istoric este un eveniment trecut care a lăsat urme în așa-numitele „documente“, pe care istoricul le „interpretează“ pentru a le da viață și a „învia“ trecutul. Deci istoria privește viața umană *sub specie temporis acti*, sub aspectul trecutului în opoziție cu viața prezentă. Deși viața nu are nimic static, istoria privește evenimentul istoric ca trecut, ca împlinit, ca ceva static și imutabil (G. Simmel, *Die historische Formung*, în „Logos“, VII, 1917—1918, p. 113 și urm.). Dar istoria scrutează trecutul pentru a înțelege prezentul care trece. Istoricul caută în trecut condiții prezente, dar neobservate în timpul nostru. Prezentul este încărcat de trecut și trăiește din substanța lui. Pentru Theodor Litt, esența cunoașterii istorice este „comprehensiunea *(Verstehen)* prezentului din trecut“ (*Geschichte und Leben*, 1918, p. 9). Dar istoria, adaugă Litt, nu este satisfăcută să înțeleagă prezentul prin trecut, ci ea se angajează și cu mișcarea de înțelegere contrară — să înțeleagă trecutul prin prezent, fiindcă trecutul și prezentul sînt legate interior. „Așadar, este înțeles istoric nu numai *prezentul din trecut, ci și trecutul din prezent*, ba chiar ceea ce trebuie să fie înțeles nu este în fond nici unul, nici altul, ci *interiorul*, care se manifestă în amîndoi“ (Litt, *op. cit.*, p. 9). B. Croce pune accentul în istorie pe comprehensiunea prezentului și lasă pe seama cronicii descrierea și comprehensiunea trecutului. Astfel, el ajunge la enunțul paradoxal că istoria este totdeauna istoria prezentului, a vieții, nu a trecutului, a morții. Nu există istoric autentic care să nu fie de acord cu afirmația că numai interesul viu al prezentului ne îndeamnă să cunoaștem faptele trecute, nu însuși trecutul ca trecut, dar aceasta nu justifică paradoxul că istoria este istoria prezentului și că trecutul ca trecut nu ne interesează în nici un fel. Prezentul este resortul extern pentru înțelegerea trecutului, cum este și pentru îndreptarea spre viitor. Omul este întors spre viitor, rezemat pe prezent și luminat de trecut. Dintre cele trei aspecte ale timpului, trecutul, prezentul și viitorul, numai trecutul este lumină, dacă îl înțelegem ; prezentul este acțiune, frămîntare ; viitorul este un semn de întrebare, un cer întunecat. În sfîrșit, al treilea caracter principal al faptului istoric este noțiunea de dezvoltare, de evoluție ; după Troeltsch, evoluția este noțiunea istorică centrală. Acest autor deosebește, de acord cu Rickert, evoluția istorică a „totalității individuale“, cu sens și valoare, de noțiunea de evoluție cauzală nevalorificată din știința naturii (*Der Historismus*, p. 222).

Istorismul este o excrescență modernă a istoriei. Istoria este o veche disciplină ; istorismul este o noțiune nouă. Istoria s-a constituit în știință independentă de celelalte mari științe antice și alături de ele la un Herodot, Tucidide, Xenofon, Polibiu, Titus Livius, Tacit etc. Istorismul este o creație a gîndirii celei mai noi. Termenul a apărut pe la 1890 pentru a caracteriza peiorativ un curent german în economia politică, curentul inițiat de Gustav Schmoller. Rezonanța termenului s-a amplificat treptat, înglobînd toate disciplinele științelor noologice și în sfîrșit științele naturii. Pe la 1900, termenul desemna aplicația universală a istoriei ; pe la 1913, Troeltsch vede în istorism o exagerare a istoriei și ca atare „o trăsătură importantă a veacului al XIX-lea“. Nu mult după aceea, termenul devine curent pentru a desemna forma cea mai periculoasă a relativismului modern, o formă a scepticismului sau a radicalismului negativist modern : orice manifestare culturală, chiar știința, este legată de un anumit moment istoric și ca atare este pieritoare, precară; nu există cultură cu valoare durabilă. Dar n-a trecut multă vreme și după primul război mondial același Troeltsch a vorbit de o „criză a istorismului“, de o nouă atitudine față de istorism după 1920. Criza istorismului este criza gîndirii istorice însăși de după primul război mondial (K. Heussi, *Die Krisis des Historismus,* 1932, p. 21).

Gîndirea istorică bine închegată în jurul lui 1900 are un corespondent terminologic, adeseori întrebuințat, în ceea ce s-a numit „simțul istoric“. Notele caracteristice ale simțului istoric vor arunca lumină asupra structurii istorismului. Simțul istoric are cinci componente principale : 1) istoria ca metodă de a cunoaște realitatea concretă ; 2) istoria ca esența omului ; 3) istoria ca perspectivă sau ca orizont necontenit lărgit ; 4) istoria ca fluiditate, flux sau devenirea omului ; 5) istoria ca dreptate față de trecut. Vom cerceta sumar fiecare din aceste componente.

Istoria ca metodă a început să se constituie încă din secolul al XVII-lea, cu aplicație la *Biblie*, ca un principal moment în „criza conștiinței moderne“, cum numește Paul Hasard perioada de 35 de ani între 1680 și 1716. Spinoza, în *Tractatus theologico-politicus* (1670), a aplicat pentru prima dată metoda critică și rațională la studiul *Bibliei,* dar Richard Simon a dezvoltat noua metodă de exegeză biblică în opera *Histoire critique du Vieux Testament* (1678). Simon, preot oratorian, exclus din ordinul său călugăresc, a cărui operă a fost interzisă și condamnată de *Index* (1683), continuă să aplice metoda sa de critică filologică la *Noul Testament* în 1689, în sfîrșit o cristalizează în traducerea din 1702 a *Noului Testament* în același spirit critic de restabilire a textului (P. Hasard, *La crise de la conscience européenne,* vol. I, 1935, p. 260). Am relevat acest prolog al metodei istorice pentru a sublinia că metoda istorică este însuflețită de spiritul realist al științei moderne a naturii, de ceea ce s-a numit „raționalism“ în sensul cel mai general, care cuprinde și respectul faptelor, ca un protest împotriva falsificării izvoarelor istorice. Metoda istorică se constituie în toată amploarea ei la istoricii și filologii germani de la începutul pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea, îndeosebi la Fr. August Wolf, care publică în 1795 *Prolegomena zu Homer* și în 1807 *Darstellung der Altertumswissenschaft,* dedicată lui Goethe. Ceva mai înainte Joh. Ioachim Winckelmann, unul din fondatorii „neoumanismului german“ și al studiilor de istoria artelor, publicase în 1764 opera sa capitală *Geschichte der Kunst des Altertums.* Cei mai distinși elevi ai lui Wolf sînt cunoscuții filologi clasici Bekker și Böckh la Berlin. Acesta din urmă este autorul operei *Die Staatshaushaltung der Athener,* în care arată că raporturile economice ale unui stat sînt premisa și substratul pentru înțelegerea și fundarea istoriei politice și a întregii vieți interne naționale (Theobald Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert,* 1916, p. 133). Böckh a dedicat opera sa lui Niebuhr, mare cunoscător al antichității, despre care Ad. Harnack spune că este „acela care a deșteptat spiritul istoriei ca știință sau a călăuzit spre el ; el cel dintîi a înțeles care este sarcina istoriei și ce poate înfăptui critica istorică“. Adăugăm acestora pe teologul Fr. Schleiermacher și pe neoumanistul istoric, arheolog și filolog, pe omul de gust și individualist, ca și Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt, pe care Droysen, de care vom vorbi, îl numește „Bacon al științelor istorice“ (W. Moog, *Handbuch für den Geschichtslehrer*, vol. I, 1927, p. 50). Același Harnack vorbește despre acești pioneri ai metodei istorice astfel : „Wolf, Niebuhr, Schleiermacher și W. von Humboldt — cu acesta în tovărășie Savigny — au creat științele spiritului ale secolului al XIX-lea. Istoric-filozofică și de asemenea critic-genială era această știință. Întocmai cum ea avea ca supoziție trezirea și dezvoltarea armonică a tuturor forțelor ațipite în om, tot așa ea voia să descopere în istorie omul întreg și să o înțeleagă ca o împletire de instituție și individualitate“ (Th. Ziegler, *op. cit.*, p. 135).

Savigny și Eichhorn reprezintă aplicarea metodei istorice în domeniul dreptului — dreptul este un produs spontan, inconștient, al colectivităților în viața lor istorică, nu al rațiunii, cum crede „dreptul natural“. În lingvistică, metoda istorică este promovată de Jacob Grimm, care fundează germanistica în *Gramatica germană*. Că romantismul a contribuit din plin la formarea simțului istoric, vom arăta îndată. De asemenea, romanticii, frații Schlegel (Frederic și August Wilhelm), împrăștie în Europa indianismul, după ce înainte Franz Bopp cercetase cu stricte metode filologice gramatica sanscrită. Ceva mai tîrziu, Leopold von Ranke (1795—1886), în marele sale opere *Papii romani, Istoria Germaniei în epoca Reformei, Istoria universală,* se afirmă ca cel mai mare istoric pe care l-a avut Germania și poate cel mai remarcabil istoric al Europei. Printre istoricii de seamă germani, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, trebuie să fie citat Th. Mommsen (1817—1903), a cărui principală operă, citită pînă în vremea noastră, este *Istoria Romei*. În sfîrșit, menționăm pe Joh. Gustav Droysen, care, în afară de opere de istorie antică — *Istoria lui Alexandru cel Mare* (1883), *Istoria elenismului* (ed. a II-a 1877—1878) — el este creatorul termenului de „elenisto-roman“, pentru a caracteriza o lungă epocă antică — și în afară de numeroase opere de istorie modernă de importanță minoră, a dat o lucrare de metodologie istorică, *Grundriss der Historik* (1867), în care opune natura dată în spațiu și istoria ca progres în timp și propune ca metodă specific istorică nu explicația cauzală, ci „comprehensiunea“ *(Verstehen),* pe care o vor dezvolta mai tîrziu Wilhelm Dilthey și Ed. Spranger etc. În această operă de metodologie găsim formula tipică : „Ceea ce este pentru animale și plante noțiunea de specie este pentru om istoria“ (*op. cit.*, p. 37). Metodologia istoriei pune la contribuție, ca și metodologia naturalistă, cele două mari metode — analiza și sinteza. Analiza istorică se realizează în două metode — *euristica* sau descoperirea izvoarelor, a documentelor, a „simbolurilor“ (expresie propusă de Gabriel Monod), și *critica* izvoarelor, a documentelor, critică impusă de faptul că nu toate documentele sînt și informează ceea ce pretind să fie și să informeze. Sinteza se constituie, de asemenea, în două metode — *hermeneutica* sau metoda de „interpretare“ (vezi W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik,* 1900, studiu retipărit în *Gesammelte Schriften,* V, 1924) și *expunerea* care transmite altora cele cucerite prin celelalte metode de către istorici.

Ernest Renan, mare exponent al metodei istorice în Franța, rezuma astfel spiritul acestei metode : „Trăsătura caracteristică a secolului al XIX-lea este înlocuirea metodei dogmatice prin metoda istorică în toate studiile privitoare la spiritul uman ... În adevăr, istoria este forma necesară a științei, a tot ce este supus legilor vieții schimbătoare și succesive. Știința limbilor este istoria limbilor ; știința literaturilor și filozofiilor este istoria literaturilor și filozofiilor ; știința spiritului uman este, de asemenea, istoria spiritului uman și nu numai analiza rotițelor din sufletul individual... Marele progres al criticii a fost înlocuirea categoriei de *existență* prin categoria de *devenire,* a concepției absolutului prin concepția relativului, a imobilității prin mobilitate“ (*Averroes,* 1852, ed. a III-a 1866, p. VI—VII). „Sîntem istorici numai sub condiția de a ști să reproducem voluntar în noi înșine diferitele tipuri ale vieții trecutului, pentru a le înțelege originalitatea și pentru a le găsi, rînd pe rînd, legitime și defectuoase, frumoase și urîte, demne de iubire și de ură“ (*ib.*, p. X). Istoria s-a înnobilat renunțînd de a căuta în trecut *lecții* de abilitate sau de morală. „Trebuie să cerem trecutului numai trecutul însuși“. Nu este aceasta scepticism, ci critică. „Din punctul de vedere al științei critice, căutăm în istoria filozofiei mult mai puțin filozofia propriu-zisă cît istoria“ (*ib.*, p. VII). Această propoziție ne va ajuta să apreciem transformarea produsă în gîndirea secolului al XIX-lea în direcția supraistorismului, cînd vom cunoaște istorici ai filozofiei care caută în istoria filozofiei mai mult sistemul filozofiei decît istoria ei.

Al doilea component al simțului istoric este convingerea că omul și operele lui n-au fost totdeauna așa cum le vedem în prezent, ci s-au format în decursul timpului, deci că omenirea s-a schimbat necontenit și că această schimbare nu este străină naturii omului, care este o ființă în devenire, nedefinitivată, plastică. Dacă privim în jurul nosstru și în noi, observăm lucruri și stări care n-au fost totdeauna așa și chiar n-au existat deloc înainte, ci au fost altfel sau au înlocuit pe altele, astăzi dispărute. Diferite vîrste ne înconjoară printre oameni ; de aceea, fenomenul cel mai izbitor în istorie este presiunea reciprocă a generațiilor unele asupra altora, și diferite epoci trecute trăiesc încă în formele de cultură de astăzi, chiar dacă nu le cunoaștem ca atare. Fluviul tumultuos al istoriei duce cu sine toate resturile naufragiilor spirituale, resturi religioase, filozofice, morale, artistice, toate frînturile și dărîmăturile culturilor de altădată. Oamenii, deși plăsmuiesc prin puterile lor istoria, ajung să fie tîrîți de istorie fiindcă ei nu mai pot trăi decît prin propria lor plăsmuire. Omul poate schimba direcția curentului plăsmuit de el, dar nu poate ieși din acest curent care este mediul necesar vieții lui. Omul a devenit o ființă istorică, o ființă care poartă pecetea timpului și a caducității.

Al treilea component, strîns legat de cel precedent, este lărgirea crescîndă a orizontului istoric. Mereu alte blocuri ale trecutului sînt încorporate în viața actualității, necontenit alte cercuri de cultură străină (indiană, chineză, arabă, chiar neagră, prin, de exemplu, Leo Frobenius, în sfîrșit primitivă, preistorică) vin să alimenteze curiozitatea noastră nepotolită și indiscretă. Orizontul istoric, rămas aproape neschimbat de la cei vechi pînă în pragul timpurilor noi, este pe neașteptate extins, începînd de la Renaștere, la aproape întreg globul. Astăzi, omenirea cultă are înaintea ochilor tot orizontul trecutului și al prezentului, pentru a-l asimila și a spori tot mai mult cunoașterea posibilităților umane, făcînd acțiunea noastră mai densă, cu mai mult lest de informație și de experiență, dar tocmai de aceea mai puțin sigură de sine, mai lucidă, dar și uneori mai brutală, mai vehementă, din dorința simplificării intelectuale.

Aceste trei componente ale simțului istoric trebuie să fie acceptate ca necesare și binefăcătoare, oricîte neajunsuri ar avea ele sub un aspect sau altul, fiindcă ele izvorăsc nu numai din năzuința de a face obiect de cunoaștere tot ce a existat și a dispărut din orizontul prezentului, ci și din voința de a înțelege plasticitatea naturii umane.

Cu cel de al patrulea component, simțul istoric începe să devină problematic, periculos chiar. Simțul istoric este simțul fluidității, al fluxului, al mutației, al vremelniciei lucrurilor umane. Ceea ce a apărut sau a fost crezut definitiv, fix, adevăr etern, se dezvăluie a fi trecător, fluid, alunecos, instabil, precar, adică are un început, o dezvoltare suitoare și coborîtoare și în cele din urmă un sfîrșit, o moarte oarecum naturală sau catastrofală, o dispariție care poate se va bucura de reminiscența istorică. Ceea ce era prezent și își credea viitorul asigurat se prăvălește în trecut. Prezentul are tendința de a se dogmatiza, de a crede că ceea ce există acum va fi totdeauna. Dar simțul fluidității, al instabilității vieții ne șoptește că și acest prezent va aluneca în inactualitate, va plăti tribut legii pe care Fr. Paulhan o numește „legea evanescenței". Aspectul problematic în acest component nu este însăși fluiditatea sau evanescența culturilor, ci întrebarea : istoria este *numai* fluiditate, fără factori care trec peste epoci și națiuni, fără factori supraistorici ? Problema va fi examinată mai tîrziu ; ea este substanța acestui capitol.

Un al cincilea component se rezumă în ceea ce s-a numit *dreptatea istorică*. Istoria ne face să înțelegem că fiecare moment al ei are caractere proprii, ireductibile, posedă un colorit local incomparabil, are un ritm și un conținut de viață în care trebuie să ne strămutăm și să ne instalăm pentru a le înțelege. De aceea, Ranke spunea : *jede Epoche ist unmittelbar zu Gott*. Acest component ne impune atitudinea retrospecției, a întoarcerii spre trecut și a retrăirii acestuia. „Simțul istoric — scrie Karl Lamprecht — este expresia fidelă a diferitelor raporturi de cultură și a vieții sufletești dintr-o determinată epocă. El nu poate fi înțeles, în ceea ce privește dezvoltarea lui, fără o cunoaștere a diferitelor epoci culturale" (Lamprecht, *Einführung in das historische Denken*, 1913, p. 6). Acest component al simțului istoric, în ciuda primejdiilor sale, se justifică prin voința de a respecta faptele, de a fi obiectiv și de a evita eroarea antiistorică, anacronismul. El ne recomandă „de a nu aplica la un timp dat măsura altuia" (W. Wundt, *Logik*, vol. III, ed. a II-a, p. 33). Căci — notează același autor — „orice epocă istorică are specificul ei, care, prin confluența condițiilor sub care ea s-a dezvoltat, a devenit cu necesitate așa și nu altfel" (*ib.*, p. 418). În sfîrșit, specificul fiecărei culturi decurge din împrejurarea că orice epocă are un scop imanent mai mult sau mai puțin conștient, o misiune, un rost în sine însăși, adică ea nu este un simplu mijloc pentru un scop străin, care va trebui să fie în cele din urmă în afara istoriei, va fi deci supraistoric. Să nu exagerăm scopul în sine al fiecărei epoci. Orice epocă are nu numai dreptul de a se bucura de propria ei cultură, dar și datoria de a face din ea o treaptă pentru viitor, adică are datoria de a se conserva și în viitor. Orice epocă se interesează de ceea ce va ieși din munca sa. O cultură profită de trecut în măsura în care pregătește și salvează viitorul. De asemenea, nu uităm că fiecare cultură și chiar fiecare generație alege ce crede că-i este mai potrivit din moștenirea trecutului, căci moștenirea poate fi o comoară, ca și o povară.

Prin cel de al cincilea component, simțul istoric este nostalgia după trecut, este respectul tradițiilor, este principiul legitimității, care, împotriva spiritului revoluționar, a ruperii cu trecutul, justifică o instituție prin însăși durata ei, prin continuitatea istorică (Hans Proesler, *Entwicklungsgeschichte des historischen Sinnes,* 1920, p. 48 și urm.). Simțul istoric are ca premisă o anumită virtute intelectuală, aceea de a înțelege tot ce a fost așa cum a fost. Istoria ține să afle „ceea ce s-a întîmplat, așa cum s-a întîmplat“ (Ranke). Simțul istoric este o asceză intelectuală care înăbușă pretențiile subiective pentru a asculta glasul faptelor trecute. Aceasta a fost convingerea marilor istorici germani (Niebuhr, Mommsen, Droysen etc.) și același program de obiectivitate față de trecut înaripează opera francezului Gaston Paris. Simțul istoric vrea să fie drept pentru orice eveniment și orice personalitate istorică. În această obiectivitate stă „neajunsul“, primejdia pentru viață a istoriei, declară Nietzsche *(Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, zweites Stück — Unzeitgemässe Betrachtungen).*

„Criza istorismului“, solidară cu „criza istoriei“, de care vom vorbi mai amănunțit, este numai parțial și o criză a „simțului istoric“. Acesta pare a fi o cucerire definitivă a spiritului științific european. Mai mult chiar, combaterea istorismului nu a dus la tocirea simțului istoric, ci mai degrabă la ascuțirea lui, îndeosebi pentru motivul că istoricii secolului al XX-lea au învățat să respecte distanța istorică într-un grad mai înalt decît predecesorii lor. S-a atacat în istorism exagerarea, falsa absolutizare a simțului istoric și scoaterea din acesta a unor consecințe filozofice ruinătoare. Semnificativ este că purtătorii istorismului nu sînt la început înșiși istoricii, ci juriștii (Școala lui Savigny), filologii, teologii, filozofii, economiștii. În istorie, orientarea istoristă triumfă pe măsură ce se trece de la vechea istorie instructivă, pragmatică, orientată spre evenimentele politice și „personajele“ cu influență asupra cursului istoric, la istoria culturală, în care domină forțe iraționale, anonime, colective, cum este „sufletul poporului“ *(Volksseele)* al romanticilor, *„der objektive Geist“* al lui Hegel, „raporturile de producție“ ale lui Marx, „umanitatea“ lui Aug. Comte (Otto Hinze, *Troeltsch und die Probleme des Historismus,* în „Historische Zeitschrift“, vol. 135, 1927, p. 198).

Înainte de a discrimina în istorism ceea ce este viabil și consecință necesară a simțului istoric, de o parte, și ceea ce este inflaționist, exagerat și periculos pentru cultură, de altă parte, trebuie să cunoaștem cum s-a format istorismul însuși, simțul istoric sub cele două aspecte antagoniste — binefăcător și dizolvant. Este un loc comun că secolele XVII și XVIII în Apus n-au avut simț istoric și interes pentru istorie. Cum constată Gustave Lanson, în trei secole de literatură franceză, de la Renaștere la romantism, gîndirea franceză a creat numai cinci opere de istorie, dintre care trei aparţin altor genuri, ceea ce este foarte puţin pentru acest lung răstimp de producţie literară intensă. Cele cinci opere sînt *Discours sur l'histoire universelle,* al lui Bossuet, care este o operă mai mult de teologie, *L'histoire des variations,* a aceluiaşi, care este o operă de controversă, *L'esprit des lois,* a lui Montesquieu, care este o operă de filozofie politică şi juridică, în sfîrşit *Essai sur les moeurs* şi *Siècle de Louis XIV,* ale lui Voltaire, care sînt istorie cu toată teza sa antireligioasă (Lanson, *Histoire de la littérature française,* ed. a XI, p. 1013).

Noul climat al romantismului face să înflorească luxuriant istoria nu numai în Germania, ci şi în Franţa, Anglia etc. Înnoitorii studiilor istorice în Franţa sînt Augustin Thierry şi Guizot, după 1817. Cum se explică lunga desconsiderare a istoriei şi apoi neaşteptatul ei avînt? Explicaţia o vom găsi în fazele pe care le-a străbătut cultura modernă burgheză, deci în lupta dintre tradiţie şi inovaţie, dintre sistemul feudal şi sistemul capitalist burghez. Noua clasă burgheză, ridicată odată cu „comunele" şi oraşele medievale (cu meseriaşii şi negustorii), se loveşte de cele două clase care au dominat aproape un mileniu medieval — aristocraţia şi clerul, amîndouă posesoare ale pămîntului, izvorul bogăţiei, şi apărate de tradiţie, de dreptul istoric, pe scurt apărate de prestigiul trecutului. Burghezia, în năzuinţa ei spre bogăţie şi putere, pentru a înlătura din calea ei clasele medievale care se prevalau de continuitatea istorică, de tradiţie, trebuia să ruineze dreptul istoric, cultul trecutului, realitatea *de fapt.* Arma de luptă a burgheziei este apelul la „dreptul natural", opus celui istoric, la o exigenţă ideală, „eternă", întoarsă spre viitor, nu spre trecut. „Dreptul natural", legea „eternă" este sădită în Raţiune, în „natura" omului, este un drept cunoscut şi anticilor, îndeosebi stoicilor. Raţiunea este paladiul libertăţii „oamenilor", adică a *indivizilor* împotriva autorităţilor tradiţionale. Trecutul este ignoranţă şi sclavie. Raţiunea aduce lumină, justifică libertatea individului ca individ, asigură armonia şi egalitatea socială. Raţiunea universală devine o putere revoluţionară care promovează ascensiunea economică a burgheziei, iar prin revoluţia franceză ea îi asigură puterea şi zdruncină în toate ţările principiul feudal-monarhic întemeiat pe tradiţie.

Dar secolul al XVIII-lea nu este numai secolul Raţiunii universale. Iluminismul, care are el însuşi rădăcini religioase, chiar mistice, are un revers care treptat va duce la ruinarea nu numai a Raţiunii, ci şi a inteligenţei şi chiar a ştiinţei. Reversul iluminismului este preromantismul, care se înfiripă în secolul al XVIII-lea, înfloreşte din plin la începutul secolului al XIX-lea şi constituie polul opus raţionalismului. „Astfel, cei doi poli ai reflexiei filozofice în Europa modernă trebuie să fie căutaţi unul în Descartes şi celălalt în filozofii romantici" (R. Berthelot, *Quelques philosophies des sciences dans la France contemporaine,* în „Revue de Métaphysique et de Morale", 1930, p. 198). Preromantismul se alimentează din două izvoare ideologice ale secolului al XVIII-lea — unul bine cunoscut este gîndirea lui J. J. Rousseau, celălalt mai puţin cunoscut este biologia antemecanistă a Şcolii de la Montpellier, *vitalismul.* Şcoala vitalistă de la Montpellier are ca exponenţi medicii Theophile de Borden (1722—1776), mai puţin original, și Paul Joseph Barthez (1734—1806), adevăratul fondator al Școlii, autorul mai ales al operei *Nouveaux eléments de la science de l'homme* (1778), amîndoi colaboratori ai *Enciclopediei* franceze. Convingerea lor principală este că procesele vitale sînt determinate de un „principiu vital", intermediar între spirit și corp.

Pentru amîndouă izvoarele preromantismului, *natura* dobîndește un sens nou. Prin natură nu se mai înțelege natura rațională, determinată mecanic, ci o activitate spontană, inconștientă, cum întrevăzuse încă din secolul al XVII-lea cartezianul Leibniz. Sentimentul, instinctul, intuiția tind să ia locul rațiunii. Noului sens al naturii se adaugă un al doilea factor important — aprecierea individualului în loc de general și a concretului în loc de abstractul intelectual. „Reînviata idee de individualitate, care a preluat începuturile de concepție a evoluției create de iluminism și pe care și le-a asimilat transformîndu-le, este și rămîne pămîntul hrănitor al istorismului" (Fr. Meinecke, *op. cit.*, p. 97—98).

Romantismul va centra sensibilitatea și gîndirea în jurul individualității, în jurul „subiectului". Dar el va justifica atitudinea sa „subiectivistă" prin alte motive care vor accentua exagerat valoarea istoriei și vor alimenta istorismul în forma lui extremă. Romantismul descoperă activitatea „spontană" a poporului, așa cum s-a cristalizat în limbaj, obiceiuri, literatura populară (folclor). El mai descoperă că această activitate spontană, subconștientă, s-a manifestat cu precădere în *trecut*, în începuturile și în dezvoltările de altădată ale națiunii. Romantismul face să vibreze sentimentul național, legîndu-l de trecut, de arta trecută (gotismul), de monarhie și religie, mai ales de catolicism, de moravuri și datine (Școala istorică a dreptului inițiată de Savigny). Mulți romantici protestanți se convertesc la catolicism. În politică, romantismul este legitimist, antirevoluționar [54], întors spre trecut, tradiționalist. Astfel se încetățenește *istoria pentru istorie*. Trecutul devine un moloh care înghite pe cei vii cu toate posibilitățile lor de creație. Prestigiul și bogățiile imense ale trecutului absorb toată vlaga prezentului. Cel mult, prezentul este fericit să guste priveliștea schimbărilor trecute, varietatea lor individuală, unică, incomparabilă. Istoricul francez Jules Michelet (1798—1874) definește istoria ca „resurecția vieții integrale" a popoarelor și culturilor lor și s-a dovedit neîntrecut în retrăirea vieții medievale, cu toată orientarea sa politică democratică, favorabilă burgheziei, ca și a celorlalți istorici francezi — Thierry, Guizot, Tocqueville.

Dacă atitudinea spectaculară față de trecut, întreținută de istorie, absoarbe și paralizează activitatea în prezent, istorismul are și un substrat activist, politic ; el reprezintă reacțiunea forțelor tradiționale, medievale, lovite greu de revoluție, dar încă vii în Germania și Anglia. Istorismul este folosit ca armă de luptă împotriva raționalismului revoluționar. Dar burghezia izbutește să împace rațiunea cu istoria și astfel ea devine din revoluționară conservatoare, răpind reacțiunii conservatoare arma puternică a istoriei. Reprezentantul tipic al concilierii rațiunii și istoriei este Hegel, „filozoful restaurației". Rațiunea — pentru Hegel — nu este o potență dată omului de la început în toată bogăția ei, potență pe care istoria a falsificat-o, a abătut-o de la linia dreaptă a manifestării ei „cosmopolite", universale, ci este o potență care devine, care se realizează treptat avînd ca resort elementul dialectic al negației, al contradicției. Negația ca principiul motor al istoriei nu are la Hegel caracter revoluționar. Istoria omului este un progres continuu, reformist, de la sclavie la libertate, de la ignoranță la lumină, la conștiința de sine. Dar burghezia înscrie la activul ei încă un succes doctrinar. După ce împacă rațiunea cu istoria, deci după ce răpește istorismului virulența sa inițială împotriva raționalismului, burghezia izbutește să cîștige istoria și pentru cea de a doua victimă a istorismului, pentru *naturalism*, pentru știința naturii. Căci istorismul a combătut nu numai raționalismul, ci și principalul bastion al raționalismului — naturalismul, știința naturii. Viața în special și realitatea în genere ascultă de legi, dar legea fundamentală, „sintetică", este *evoluția*, transformarea. Herbert Spencer este cel mai important reprezentant al aplicării istorismului la întreg universul cu ajutorul ideii de evoluție, iar Ch. Darwin aplică istorismul, aspectul temporal, la viață și fundează științific „transformismul", pentru care speciile organice derivă unele din altele datorită selecției naturale produsă de lupta pentru existență. Însăși istoria omenirii este concepută ca o evoluție organică. Societatea este un organism sau un „superorganism". Dar cîtă deosebire între organicismul lui Spencer-Darwin și organicismul romantic generat de doctrina lui Rousseau și de Școala vitalistă franceză ! În adevăr, toată mișcarea istorică germană, sub influența lui Rousseau, a vitalismului și a iraționalismului german (Herder, Hamann, Jacobi) are ca idee centrală convingerea că națiunile, ca și popoarele, sînt organisme care se dezvoltă ascendent sau descendent. Națiunea ca organism este noțiunea fundamentală la Herder, Schelling, Savigny, W. Humboldt, Grimm, Droysen etc. (E. Troeltsch, *Der Historismus*, p. 277 și urm.). Hegel, Ranke și alții se deosebesc de ceilalți prin înlocuirea organismului, psihism spontan, inconștient, prin Spirit ce devine conștient de sine, însă explicația lor nu modifică structura „organicismului" romantic. Dimpotrivă, la Spencer și Darwin organismul are o structură mecanistă, naturalistă. Aug. Comte fundează sociologia ca disciplină pozitivă care încoronează toate celelalte științe, de la matematică la biologie. În sociologia lui Comte se împletesc armonic istorismul și naturalismul. Comte însuși, deși întemeiază sociologia pe biologie, ține să respecte originalitatea ireductibilă a fenomenului sociologic față de cel biologic, îndeosebi prin introducerea aspectului antropocentric, prin considerarea naturii din punctul de vedere al omului. O altă notă originală a fenomenului social este întemeierea lui pe evoluția sau istoria inteligenței, a ideilor, concepție pe care o va realiza H. Th. Buckle în *Istoria civilizației în Anglia* (1857—1860). Totuși, în filozofia lui Comte inspirația subterană naturalistă și în sociologie este puternică. Aceeași poziție „antropologică" colorată naturalist și materialist însuflețește gîndirea lui Lud. Feuerbach. Totuși, istoriografia, îndeosebi germană, a rămas credincioasă inspirației inițiale antimaterialiste și chiar, la unii, antiraționaliste — istoria este opusă naturii și se întemeiază pe spirit, potrivit liniei filozofice de la Kant la Hegel.

Hegel rămîne punctul de referință al gîndirii germane. Istorici pozitiviști germani sînt puțini și destul de independenți față de pozitivismul francez, ca de exemplu Karl Lamprecht. Ne interesează acum peripețiile hegelianismului. Hegel încercase să sintetizeze rațiunea și istoria și ajunsese la formula „tot ce este real este rațional și tot ce este rațional este real". Formula este tipic ambiguă ; ea are două fețe opuse, după cum se accentuează rațiunea ca principiu „ideal" sau realul. Dacă „tot ce este real este rațional", tot ce se întîmplă în istorie este, prin chiar realitatea lui, justificat rațional — în momentul în care evenimentul se produce, el este necesar și nu putea să fie altfel. Istoricul trebuie să admită totul, să accepte orice, să se încline în fața faptului împlinit. Cealaltă față accentuează raționalul în două direcții contradictorii, după cum rațiunea este un principiu *individual* de judecată, de apreciere, care condamnă sau aprobă, sau un principiu *social,* colectiv, național, și atunci criteriul este tradiția istorică, instituțiile cristalizate cu timpul. În primul caz, hegelianismul duce la anarhism, în al doilea caz el promovează tradiționalismul, reacțiunea. Hegelian este Max Stirner, inițiatorul individualismului anarhic, hegelian este Bakunin, inițiatorul socialismului anarhic. Bakunin a fost după mijlocul secolului al XIX-lea un nume celebru. În ediția din 1866 a *Lexiconului* lui Brockhaus se consacră lui Bakunin o pagină, în timp ce numele lui Marx nu se întîlnește (*Introduction* la Michel Bakounine, *Confessions,* 1857, p. 9). Există totuși posibilitatea de a identifica rațiunea cu istoria colectivă fără a ajunge nici la socialismul anarhic al lui Bakunin, nici la reacțiune, nici la reformism, ci la revoluționism, dacă se recunoaște caracterul revoluționar al metodei dialectice, al negației, și dacă se înlocuiește istoria abstractă a omenirii cu istoria concretă a colectivităților care muncesc. Există o clasă eminent revoluționară și exploatată, clasa muncitoare, proletariatul, care va putea înlătura exploatarea și va introduce era libertății adevărate.

Interpreții revoluționari ai istorismului lui Hegel sînt K. Marx și Fr. Engels. Chiar în prima fază a gîndirii lor originale, istorismul este pus în relief ca adevărata concluzie a filozofiei hegeliene în disoluție. Astfel citim în *Deutsche Ideologie,* scrisă de cei doi corifei între septembrie 1845 și august 1846, rămasă în manuscris și publicată complet în 1921 : „Procesul de descompunere al sistemului hegelian, care a început cu Strauss, s-a dezvoltat într-o fermentație universală, în care au fost tîrîte toate «puterile trecutului». În haosul general s-au format imense imperii, pentru ca să apună în curînd, au ieșit la iveală momentan eroi, pentru ca să fie prăvăliți în întuneric de rivali mai îndrăzneți și mai puternici. A fost o revoluție, față de care cea franceză a fost un joc de copii, o luptă cosmică în fața căreia luptele diadohilor apar fără însemnătate. Principiile s-au înlocuit unele pe altele, eroii gîndirii s-au răsturnat unii pe alții cu o grabă nemaipomenită, și în trei ani, 1842—1845, au fost înlăturate în Germania mai multe lucruri decît altminteri în trei secole" (K. Marx, *Der historische Materialismus,* vol. II, ed. Kröner, 1932, p. 6—7) [55]. „Cunoaștem numai o singură știință, știința istoriei... Firește, prima supoziție a oricărei istorii a omenirii este existența indivizilor umani vii... Întocmi cum indivizii exteriorizează viața lor, tot așa sînt și ei. Ceea ce sînt ei coincide deci cu producția lor, atît cu *ceea ce* produc, cît și *cum* produc. Așadar, ceea ce sînt indivizii depinde de condițiile materiale ale producției lor" (*ib.,* p. 10, 11). [56]

Concluzia acestui istorism radical, fundat pe schimbările social-economice, nu poate fi decît negarea „adevărurilor eterne“ umane. Odată cu schimbarea radicală a raporturilor economice, a *existenței* sociale, se schimbă și ideile, *conștiința*. *Manifestul comunist*, scris în preajma revoluției din 1848, marchează un istorism extremist. Se va riposta — scriu cei doi în capitolul II *(Proletari și comuniști)* — că se modifică ideile religioase, morale, filozofice, politice, juridice etc. în cursul dezvoltării istorice. Dar religia, morala, filozofia, politica, dreptul s-au menținut în mijlocul acestor prefaceri. Deci există adevăruri eterne, ca libertate, dreptate etc., care sînt comune tuturor stărilor sociale. „Comunismul însă desființează adevărurile eterne, desființează religia, morala, în loc să le dea o formă nouă, așadar contrazice toate dezvoltările istorice de pînă acum“ (*ib.*, p. 598) [57]. Istorismul din *Manifestul comunist*, deși smulge de la rădăcină convingerea că există norme, valori, principii constante și leagă toate ideile de pînă acum de existența claselor dominante, nu ajunge la scepticismul care paralizează acțiunea. Dimpotrivă, acest istorism exaltă acțiunea revoluționară pentru a suprima clasele și a crea astfel condiții sociale favorabile unei adevărate ideologii „umane“, poate definitive. Istorismul lui Marx și Engels este o armă de luptă, un mijloc provizoriu, nu un scop permanent. Societatea fără clase, necunoscută istoriei pînă acum [58], va arăta ce este statornic în conștiință. Marx și Engels se feresc cu prudență de a face profeții utopice, dar convingerea lor adîncă, nemărturisită, este că „socialismul științific“ sau „comunismul“ este soluția definitivă [59], deși pentru dialectică nu există nimic definitiv, nu există o conciliere definitivă a contradicțiilor. Contradicția și deci transformarea sînt eterne.

Dacă istorismul, armă cu două tăișuri, este o concepție despre lume care a fost găsită aptă de a fi răspîndită în mase și primită de ele, acest fapt este o dovadă că istoricii înșiși s-au familiarizat cu această interpretare radicală a muncii lor de specialitate. Istorismul, cel puțin ca o concepție difuză, implicită, dacă nu chiar ca termen tehnic, domină gîndirea în a doua jumătate a secolului al XIX-lea nu atît la istorici, absorbiți în cercetările lor de specialitate, cît la cei care cred că au chemarea să dea un sens universal tendinței de a considera orice manifestare culturală ca produs al unui moment istoric, al unei certe, dar efemere condiții sociale. Acest istorism a fost examinat, în utilitatea și neajunsurile lui, de Fr. Nietzsche, în a doua „considerație inactuală“ [60] din 1873—1874. Omul, scrie Nietzsche, este mîndru că nu este animal și totuși invidiază animalul care trăiește numai în clipa prezentă, nu se gîndește la ceea ce a fost și va fi, și de aceea nu este copleșit de regrete și plictiseală. Trecutul, simplă fantomă, înlănțuie pe om; omul nu are fericirea de a uita. Animalul este o ființă neistorică, o ființă care trăiește în prezent și de aceea se arată așa cum este, fără fățărnicie. Asupra omului apasă povara trecutului, care îngreuiază mersul său. *A rupe cu istoria, cu trecutul este o necesitate pentru viață.* Fericirea omului stă în capacitatea lui de a uita. Cine nu se instalează în clipa de față, uitînd trecutul, nu va ști niciodată ce este fericirea și, chiar mai rău, nu va face pe nimeni fericit. Omul, incapabil de a uita, va fi chinuit de spectacolul curgerii și caducității lucrurilor și va ajunge la paralizarea acțiunii. Viața are nevoie de uitare, ca și de somn. Există un grad de insomnie, de simț istoric, care ruinează pe un om, pe un popor, pe o cultură. „Dar această viață dezlănțuită este bolnavă și trebuie să fie vindecată. Ea tînjește din cauza multor rele și suferă nu numai de amintirea lanțurilor ei ; ea suferă, ceea ce ne interesează aici îndeosebi, de *boala istorică.* Excesul de istorie a subminat forța plastică a vieții, ea nu mai înțelege să se servească de trecut ca de o hrană întăritoare“ (*Nietzsche's Werke,* vol. I, 1917, p. 378—379).

Istoria și neistoria sînt deopotrivă de necesare individului, poporului, culturii, pentru sănătatea lor ; ei trebuie să învețe și a-și aduce aminte și a uita la momentul potrivit. Omul are nevoie de un orizont fix. Pe capacitatea de a gîndi și de a simți neistoric poate crește ceva bun, sănătos, mare, în adevăr uman. Numai într-o atmosferă neistorică, istoria poate fi de folos, căci numai așa istoria devine viață, iar trecutul devine din nou istorie. Cine acționează este nedrept față de trecut, fiindcă el cunoaște numai un drept, dreptul a ceea ce trebuie să existe acum. *Simțul istoric are efecte distrugătoare,* spune Nietzsche. Dominarea fără îngrădire a simțului istoric întunecă viitorul, descurajează instinctul creator fiindcă el ruinează iluziile ce dau viață. Tot ce este viu are nevoie în jurul său de ceața propice a iluziei, de penumbra tainică a visului. O religie perfect explicată în condițiile ei istorice se usucă, se ofilește. Nietzsche denunță ca neajuns principal al istorismului secătuirea acțiunii creatoare, blazarea. El nu se plînge că istorismul distruge credința în valori durabile, căci el însuși nu primește asemenea valori, ci este o victimă a subiectivismului istoric, mai ales a subiectivismului bio-psihologic, a „perspectivismului“. De aceea, el propagă necesitatea „iluziei vitale“, care însă — Nietzsche *uită* aceasta — este fecundă cît timp nu este cunoscută ca iluzie, ci este crezută fanatic ca un adevăr. Teoria „iluziei vitale“ nu este manifestarea puterii de a voi sau a „voinței de putere“, ci a lașității care cerșește consolații, în fond ineficace. „Iluzia“ este vitală numai dacă nu este cunoscută ca iluzie. „Cine face istorie în perioadele de angajare hotărîtoare are nevoie să creadă în caracterul absolut, definitiv, irevocabil al poziției sale... Numai cine nu crede în faptul împlinit face în adevăr istorie. Antiistoria face istoria“ (Adriano Tilgher, *Critica déllo storicismo,* ed. a II-a, 1935, p. 101). În conspectul cultural al prezentului, denunțarea „bolii istorice“ nu dă semne de oboseală. Paul Valéry este printre cavalerii antiistorismului. „Istoria este produsul cel mai periculos pe care l-a elaborat chimia intelectului. Proprietățile sale sînt bine cunoscute. El ne face să visăm, îmbată popoarele, le produce false amintiri, le exagerează reflexele, întreține vechile lor răni, le tulbură liniștea, le conduce la delirul măririlor sau la acela al persecuției și face națiunile amare, trufașe, insuportabile și înfumurate“ (Valéry, *Regards sur le monde actuel,* 1931, p. 63).

Încheiem bilanțul istorismului ca formă culturală a lumii moderne, care chiar de la începuturile ei are conștiința că se deosebește de trecut și că i se opune, pentru ca totuși să ajungă în cele din urmă la constatarea că ea moștenește și continuă un bogat trecut — lumea antică greco-romană și lumea credinței medievale. Concluzia examenului este atitudinea ambivalentă a conștiinței noastre față de istorie : nici cu ea, nici fără ea. Nici fără ea, dacă prin istorie se înțelege străduința legitimă de a explica fenomenele culturale prin timpul în care ele au apărut și deci prin antecedentele lor în timpul dinainte. Nici cu ea, dacă sensul acelor fenomene se reduce *numai* la relația lor istorică, la raportarea lor la un *anumit* timp, la anumite condiții trecătoare, dacă așadar se ajunge la relativarea tuturor valorilor, dacă toate valorile culturale sînt considerate simplă „ideologie“ sau „falsă conștiință“ a realității istorice. Pericolul istorismului stă în extrapolarea sau generalizarea istoriei — cercetarea condițiilor social-istorice întunecă toate celelalte aspecte ale culturii și duce la sacrificarea oricărui punct de vedere superior de apreciere. Este o resemnare nedemnă a constata numai *de unde* vin fenomenele, fără a cerceta natura, esența lor, ca și efectele lor. Raționalismul secolelor XVII și XVIII avea convingeri ferme, chiar absolute, credea în valori permanente, dacă nu chiar eterne; de aceea, el a avut un rol hotărîtor în eliberarea conștiințelor de prejudecăți teologico-metafizice și de servituți sociale respectate în numele tradiției și al continuității istorice. Dar cultul Rațiunii s-a înstrăinat de viață, de realitate, prin formalismul său adesea verbal și chiar paralogistic (L. Rougier), prin utopismul său în domeniul socialului. Raționalismul însuși și-a dat seama de laturile sale vulnerabile și de aceea, cum am văzut, el s-a străduit să integreze viziunea concretă, reală a istoriei, a devenirii vieții umane, mai ales a vieții omului modern, a cărei mobilitate a fost necunoscută epocilor trecute. Cultul istoriei a luat naștere dintr-o decepție și oboseală produsă de intelectualism, de cultul Rațiunii. Istorismul pare un fel de strîngere a rîndurilor după o mare bătălie nedecisivă.

Istoria a fost și ea, asemenea raționalismului, o emancipare de prejudecăți, anume o eliberare de iluzia prezentului care tinde să se eternizeze. În schimb, istoria uită că formele sociale și culturale ale viitorului, pentru înfăptuirea cărora se dă o luptă aprigă și uneori sîngeroasă, sînt și ele menite pieirii. Nu cunosc nici un mare creator de concepție filozofică, a cărei biruință el o așteaptă de la viitor, să fi susținut consecvent că și concepția sa este sortită să dispară odată cu acel viitor în care el pune atîtea speranțe. Mai curînd decît era de așteptat, eliberarea prin istorism a devenit o povară, o plagă, un nou lanț poate și mai înrobitor. Astfel a luat naștere antiistorismul sau „criza istoristă“, denunțată de E. Troeltsch și dramatic prezentată de Adriano Tilgher, care susține că el a semnalat cel dintîi, după războiul mondial, tendința antiistorică a epocii (*op. cit.*, p. 83). Karl Heussi a cercetat cauzele crizei istorismului în tînăra generație care a trecut prin cel dintîi război mondial și a tras învățămintele acestuia. Constatarea că în timpul războiului știrile au fost sistematic deformate, starea de spirit revoluționar produsă de război, nevoia de a interveni practic pentru a reconstrui și a trăi prezentul, precum și alte cauze au dus la acea dispoziție de conștiință care nu se mai îndreaptă spre trecut, care nu mai caută modele în timpurile de altădată, ci care creează pentru prezent și un viitor apropiat. De această dispoziție a conștiințelor s-a prevalat fascismul, care a întreținut acest fel de antiistorism, cum crede Tilgher, ca un istorism nou, creator de istorie, „revoluționar“, cum afirmă Ugo Spirito. Numai istoricismul creator de istorie este în adevăr pe linia istoriei, în timp ce istoricismul covîrșit de nostalgia trecutului, a lucrurilor moarte este în realitate un antiistorism (Ugo Spirito, *Storicismo revoluzionario* *e storicísmo antistorico,* în „L'Italia letterària", 13 nov. 1932, nr. 46, p. 1—2).

Împotriva acestui antiistorism, care se deghizează în istorism revoluționar, s-a ridicat B. Croce, care identifică filozofia cu istoria în genere, cu devenirea Spiritului, a Vieții. Antiistorismul, ca istorism creator sau ca forță creatoare de istorie, este un titanism care rupe cu trecutul din sentimentul că istoria adevărată începe cu prezentul. Un atare antiistorism nu este ceva nou ; el animă atitudinea primilor creștini și raționalismul sau iluminismul secolului al XVIII-lea. Antiistorismul este o manifestare a barbariei, dar este totodată un simptom pozitiv, este semnul că o nouă civilizație este în formare. Croce nu recunoaște că antiistorismul de astăzi deliniază măcar vag o spiritualitate nouă. Căci apropierea și înfiriparea unei noi spiritualități este pregătită de un elan de iubire, în timp ce, în lumea noastră, există puțină iubire, puțină bucurie și puțin entuziasm. Creștinismul aducea lumii antice caritatea, raționalismul aducea lumii noi umanitarismul și o sensibilitate puternică pentru tot ce este viață. Antiistorismul de astăzi este numai egoism, ~~duritate, apetit de a comanda și teroriza, orgie de satanism.~~ „Antiistorismul contemporan nu este deci, pare-se, reversul și simbolul negativ a ceva nou și sănătos, ci numai sărăcire mintală, slăbiciune morală, eretism, disperare, nevroză și, în definitiv, o boală de care nu vom scăpa decît cu multă răbdare și stăruință, ca de toate bolile" (B. Croce, *Antihistoricisme,* în „Revue de Métaphysique et de Morale", 1931, p. 9).

Influența debilitantă a istorismului nu stă, cum s-ar părea, în ordinea acțiunii. Omul de acțiune nu întîrzie în paralele istorice, în respectarea cu orice preț a continuității istorice, după cum el nu este nici un maniac al „ruperii cu trecutul", al titanismului cu orice preț. Omul de acțiune unește utopia acțiunii cu realitățile în sînul cărora utopia ia ființă. Dozarea și puterea de combinare a celor două componente, a utopiei și a realității istorice, variază după omul politic, după condițiile acțiunii sale și după propria sa concepție revoluționară, contrarevoluționară, reformistă. În timp ce Tilgher și alții au convingerea că omul de acțiune în prezent poate rupe cu trecutul, adică poate să țină seama numai de cerințele actualității, deși omul de știință care vrea să înțeleagă prezentul trebuie să descopere continuitatea cu trecutul, istoricul francez al revoluției și al lui Napoleon, Louis Madelin, susține dimpotrivă că omul de stat activ trebuie să cunoască peripețiile trecute ale statului ce administrează, fiindcă greutățile de astăzi au izvorul lor în luptele trecutului (*Devons-nous écouter les morts ?,* anchetă în „Revue de Paris", 15 août 1934). Esențialul pentru omul de acțiune pe plan politic este să nu fie un maniac nici al realismului, nici al utopiei. Cu atît mai grav este cazul omului politic activ în persoana căruia se întrunesc mania machiavelică a realismului cu mania utopistă. Contopirea explozivă a utopismului și a realismului cinic dă naștere la satanism, ale cărui succese uluitoare sînt triumfuri ale hazardului pur.

Altele sînt slăbiciunile, punctele vulnerabile ale istorismului ; ele nu sînt de ordin practic, ci de ordin intelectual, științific. Fenomenul istoric este legat indisolubil de timp. Explicația istorică are ca scop esențial să descopere continuitatea timpului, legătura dintre trecut, prezent și viitor, deci ea urmărește să arate că ceea ce este *acum* a fost *înainte* embrionar, prefigurat în „antecedente". Ceea ce apare *acum* nu iese din nimic, nu este un început absolut, ci preexistă, este pregătit, are antecedente și precedente ; pe scurt, ceea ce este *acum*, *era* cînd nu exista încă. Explicația istorică nu suprimă oare timpul și odată cu timpul însăși istoria ? Explicația istorică pare că anulează obiectul de explicat. Se va replica poate : istoria ne arată cum „se formează", cum „crește" marea realitate prezentă din începuturi modeste, aproape neobservate sau neapreciate în clipa apariției lor, cum am observat înainte în cazul numelui lui Marx, inexistent în ediția din 1866 a *Lexiconului* lui Brockhaus, în timp ce numele lui Bakunin ocupa o pagină întreagă. Riposta nu face decît să deplaseze chestiunea. Căci și simplele „începuturi" de odinioară sînt o noutate autentică la apariția lor și ca atare ele postulează o nouă explicație, iar această explicație pătrunde mai adînc în trecut și așa mai departe pînă la începutul începuturilor, la care nu știm dacă vom ajunge vreodată. Pentru a scăpa de chinul explicației mereu dusă mai departe nu există decît o singură posibilitate — a uni identicul, persistentul, conținutul cu noutatea, adică a admite „rupturi", care însă nu se produc oriunde, ci în anumite condiții care asigură continuitatea timpului. În nici un sector al realității nu se verifică mai de-a dreptul decît în acela al istoriei raportul recesiv dintre identic și noutate.

Continuitatea inevitabilă a prezentului și trecutului în procesul istoric ridică o problemă a cărei soluționare a avut un rol important în discuția iscată în jurul noțiunii de „criză a istorismului". Se recunoaște în genere că trecutul nu are semnificație decît pentru prezent, din punctul de vedere al prezentului. Cunoașterea *în prezent* a trecutului ca trecut dă acestuia o viață nouă, îl face să acționeze în prezent, îl transfigurează. Trecutul și prezentul se contopesc dinamic în conștiința istorică. Există, desigur, și o altă continuare a trecutului în prezent, o continuare lipsită de conștiința de sine — este perpetuarea trecutului în limbaj, obiceiuri, legende, literatura populară, religie, meșteșuguri, clădiri, în sfîrșit tot ceea ce din trecut are sau pare a avea o valoare pentru prezent și se perpetuează de aceea. O astfel de existență a trecutului în prezent nu are ceva fantomatic, ci este o existență de altădată, perfect încorporată prezentului. K. Heussi găsește că marea deosebire dintre istoria așa cum era scrisă pe la 1900 și istoria așa cum este concepută în vremea noastră, în plină criză a istorismului, este următoarea : odinioară domina convingerea că faptul istoric este un obiect bine structurat și că variația lui este numai o deformare a prezentului. Noua concepție consideră faptul istoric ca nedefinitiv structurat, ca un excitant nesecat, ca un catalizator permanent de noi concepții, de noi interpretări. Obiectul istoric nu este dat de-a gata, cristalizat, așa încît rămîne să-l considerăm imparțial pentru a-l cunoaște în ființa lui definitivă, ci el are ceva plastic sau cel puțin perspectivist. Cum vom aprecia antiistorismul ? Dacă antiistorismul marchează triumful subiectivismului în interpretarea faptelor istorice, dacă el este un servilism, atitudine ancilară față de exigențele contradictorii ale prezentului atît de frămîntat, mărturisim fără înconjur că preferăm istorismul de altădată cu toate slăbiciunile lui. C. H. Becker exprimă tipic această „transformare în conștiința istorică", acest antiistorism arbitrar, subiectivist. Epoca istorismului a apus, declară solemn autorul. Credința că istoria este obiectivă a fost ruinată ; se recunoaște fără regret subiectivitatea ei. „Orice scriere istorică este o alegere de material, este deci condiționată subiectiv față de conținutul obiectiv total... Noi modernii ar trebui să avem curajul de a ne pronunța pentru subiectivismul nostru și de a recunoaște în caracterul subiectiv tocmai valoarea și mai bine-zis valorificarea mai departe activă a ceea ce a fost“ (*Der Wandel im geschichtlichen Bewusstsein. Die neue Rundschau,* vol. I, 1927, p. 115).

Încă mai demult (1848—1849), L. Feuerbach acorda prezentului, în opera istorică, un rol proeminent în interpretarea trecutului, fără să pretindă prin aceasta că a revoluționat istoriografia. „Consider prezentul drept cheia trecutului, nu invers, din simplul motiv că eu măsor, apreciez, cunosc, fie numai inconștient sau involuntar, trecutul totdeauna numai din punctul meu de vedere prezent, că de aceea orice epocă are o altă istorie a trecutului în sine mort, neschimbător“ (Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion,* în *Sämtliche Werke,* VIII, p. 112).

Trebuie să facem însă o strictă deosebire între *judecata istorică* și *judecata politică.* Prima ia naștere din sinteza trecutului cu prezentul doritor să cunoască trecutul chiar mai bine decît s-a cunoscut el însuși, fiindcă prezentul dispune de o experiență mai bogată ; a doua este o apreciere doritoare să întărească o poziție de luptă în actualitate, să facă o propagandă prezentă justificată prin trecut, să-și constituie o tradiție. Că nu este ușor să distingem totdeauna cu strictețe, mai mult postulată, cele două judecăți, oricine concede. Dar în istoria ca teorie, ca și în practica politică, cu semnificație istorică, esențialul este omul care scrie sau face istoria. Sînt gînditori contemporani, ca Max Scheler, N. Hartmann, care susțin că „valorile“ constituie o lume superioară, o sferă intemporală și că noi „descoperim“ prin „trăiri“ emotive această lume „ideală“. Dacă valorile, care nu pot fi avute fără „trăiri“, fără subiectul care evaluează, au totuși o existență „în sine“, „absolută“, cum am putea nega realitatea „în sine“ a trecutului irevocabil dat, chiar dacă „reconstituirea“, „reînvierea“ lui, din diferite cauze, are de înfruntat greutățile „subiectivării“, ale interpretării în lumina prezentului ?

Punctul cel mai vulnerabil al istorismului extremist este negarea supraistoricului, a conținuturilor intrinsece, valabile „în sine“, care nu sînt legate de un anumit moment al timpului istoric, ci pot fi prezente în mai multe momente, dacă nu în toate timpurile, fără ca prin această repetiție ele să se transforme în sensuri supratemporale, în „valori“ transcendente timpului. Ceea ce este sau poate fi în orice timp nu este prin aceasta peste orice timp. Supraistoric înseamnă o *prezență* repetată, generalizabilă, eliberată de clipa individuală. Istorismul este metoda de a înțelege prezentul în conținuturile sale proprii prin raportarea prezentului la trecut, fie că prezentul continuă trecutul conștient, fie că i se opune și-l continuă inconștient sau involuntar. Convingerea esențială a istorismului este dependența tuturor conținuturilor culturale, chiar și a celor științifice, de condiții istorice unice, chiar dacă aceste condiții unice prelungesc condiții încă mai vechi. Istorismul neagă existența conținuturilor culturale „absolute“, privite în sine, ca și cum ar fi adevăruri eterne. Pentru istorism există numai un adevăr pentru un anumit moment istoric. Istoria este scena pe care apar și dispar culturi, este masacrarea ideilor, este distrugerea credinței în Adevăr. Înapoia noastră zărim consternați nesfîrșite ruine de credințe, mituri, sisteme de gîndire, la care oamenii de altădată au aderat din tot sufletul lor ca la adevăruri absolute, cum noi aderăm astăzi la puținele convingeri care ne-au mai rămas.

Acest spectacol zguduie pe filozoful care năzuiește să aibă un Adevăr. I se oferă în schimb o mulțime de „adevăruri“ disparate, contrare. Așa a încolțit îndoiala în posibilitatea unui adevăr științific în filozofie și s-a impus ceea ce s-a numit „structura pluralistă a filozofiei“. Filozofia, ca expresie supremă a culturii, nu plutește peste timpuri și condiții locale, ci este dependentă de timpuri, de epoci, de națiuni, clase sociale și în sfîrșit de indivizi. Filozofia este prada atîtor servituți, încît pretenția universalității este o naivitate. Filozofia este „timpul cuprins în idei“ (Hegel), este o suprastructură a unor condiții reale, este o „ideologie“. Cum se poate deduce din aceste premise, am luat ca bază ~~de discuție a antitezei dintre istorism și supraistorism situația tipică a~~ filozofiei. Este filozofia o disciplină științifică sau o ideologie națională, de clasă sau individuală ? Nu primim și o a treia posibilitate — filozofia ar fi o doctrină științifică și totodată o ideologie a unei națiuni, a unei clase sau a unui individ, afară numai dacă nu o acordăm unei *anumite* națiuni, clase sau unui anumit individ, toți fiind „aleși“ de istorie, avînd privilegiul mistic al revelației Adevărului filozofic. Adevărul științific, operă a tuturor oamenilor devotați lui, nu are nevoie să fie întărit prin rezemarea lui pe o colectivitate tradițională sau revoluționară, care și-a arogat misiunea de a-l impune „ereticilor“, la nevoie cu forța, sau pe conștiința unui Individ genial, cu un prestigiu supraüman. Rezemarea adevărului pe conștiința unei colectivități oarecare sau a unui individ nu întărește adevărul, ci îl compromite. Desigur, o colectivitate sau individ poate îmbrățișa chiar cu entuziasm un adevăr, dar acesta nu este un adevăr fiindcă a fost îmbrățișat și apărat de cineva, fiindcă satisface și dă putere unor conștiințe, ci adevărul a fost îmbrățișat și satisface fiindcă este adevăr sau este crezut ferm, sincer și onest, lăsînd liberă critica cea mai severă, ca expresia adevărului.

Se impune o lămurire prealabilă. Am vorbit de filozofie ca de o disciplină *științifică*. Cum, se va întreba cineva, și știința are condiții istorice, este legată de un anumit timp ? Fără îndoială că și știința cea mai temeinică are aderențe istorice, plătește un tribut timpului, ca tot ce este uman. Însă cunoștințele științifice ale timpurilor trecute sînt integrate, după ce la nevoie au fost corectate și îmbogățite, cunoștințelor prezente, pierzînd coeficientul timpului lor și ne mai fiind proiectate în trecut. Cunoștințele de altădată sînt primite astăzi ca și cum ar fi fost descoperite ca adevărate chiar în vremea de față. Rezultatele științelor zise exacte sînt supraistorice fiindcă pot fi dezlipite de condițiile sociale ale momentului istoric, de exemplu *Elementele de geometrie* ale lui Euclid se găsesc în toate manualele de geometrie. Nu aceeași este soarta filozofiei. Nu există un Adevăr filozofic, ci o succesiune și chiar o coexistență de „adevăruri“ sau „opinii“ filozofice. Istoria filozofiei pare o doxografie, o descriere sau înșirare de „păreri“. Pitorescul pluralității istorice înăbușă conștiința adevărului și întreține scepticismul sau mai degrabă un diletantism al ideilor.

Istorismul în filozofie are două aspecte : sau filozofia absoarbe istoria (Hegel, Croce, Collingwood) — istorismul absolutist, metafizic —, sau istoria absoarbe filozofia — istorismul obișnuit, relativist, dizolvant. Cele două aspecte nu sînt atît de opuse pe cît s-ar părea, căci primul istorism, pe măsură ce este diluat, temperat pentru a rezista criticii, se dezvoltă pe nesimțite în al doilea, aruncă masca speculației metafizice și a supraistorismului. Căci absorbirea istoriei de către filozofie urmărește salvarea supraistorismului. Înregistrăm dar în structura istorismului năzuința de a se depăși în direcția supraistorismului. Numai că depășirea istorismului se diferențiază după structura celor două aspecte ale istorismului. Principalul exponent al supraistorismului este însuși gînditorul care a alimentat, după romantism și Școala istorică a dreptului, istorismul — Hegel. Filozofia este conștiința de sine a Absolutului, a lui Dumnezeu, este o teofanie, dar Spiritul absolut nu este static, imutabil, ci devine, și devenirea Spiritului, a Ideii se exprimă în termeni logici, fiindcă resortul devenirii este negația, contradicția, deci lupta dintre da și nu, dintre afirmație (teză) și negație (antiteză). Fiecare *sistem* filozofic reprezintă un „moment“ în devenirea Spiritului ; de aceea, orice sistem este adevărat, numai parțial însă, ca o etapă spre Sistemul total care este *sistemul* hegelian. Ceea ce se manifestă în istorie, exprimă, dacă înlăturăm factorii contingenți, neesențiali, o idee eternă sau un moment al Ideii eterne care se dezvoltă din interior. De aceea, orice sistem filozofic își păstrează valoarea ca moment *necesar* în procesul cosmic, divin, de explicitare treptată a Spiritului. Gîndul cuprins într-un sistem filozofic cu influență istorică nu este un gînd pur individual, ci un gînd supraindividual, eliberat de particularități, care face să amuțească interesele individuale și colective. Hegel este departe de o filozofie subiectivă, sentimentală, cum el respinsese în concepția lui Fr. Jacobi, care așeza irationalist sentimentul mai presus de inteligență. Orice sistem filozofic — și cu atît mai mult Sistemul hegelian — exprimă concret „universalul“. Timpul pierde acțiunea lui distrugătoare, fiindcă este încadrat în eternitate. De aceea, istoria ancorează în supraistoric. Deși multiplicată prin momentele ei, filozofia rămîne una, fiindcă Unitatea este constituită din multiplicitatea momentelor contradictorii. Nimic nu este fals dacă este considerat ca un aspect explicitat treptat al Spiritului. Falsitatea stă în transformarea aspectului parțial în totalitate. Nu numai filozofia, ci orice formă de cultură (morală, drept, artă, religie) exprimă un moment al Eternului în devenire, al Ideii, fiindcă orice formă de viață umană se realizează „cînd se împlinește vremea“, „cînd bate ceasul“. E. Renan scria în spirit hegelian că „filozofia nu este decît tabloul soluțiilor propuse pentru a rezolva problema filozofică“ (*Averroes et l'averroisme*, ed. a III-a, 1866, *Préface*, p. VI).

Concepția hegeliană postulează un „progres“ filozofic, o continuă îmbogățire, o necesară revelație a tezaurului infinit din Spiritul absolut, căci filozofia care vine mai tîrziu cuprinde, păstrează în sine toate momentele trecute și totodată le depășește, le neagă. Vederile lui Hegel, care militează pentru absorbirea istoricului în supraistoric, au fost comentate în toate chipurile. Diluate, ele au intrat în circulație și au devenit un bun comun. Să luăm ca ilustrare a diluării noțiunea de „progres filozofic". Un exemplu de hegelianism diluat oferă A. Darlu (*La tradition philosophique,* în „Revue de Métaphysique et de Morale", 1920). Există o tradiție comună tuturor filozofiilor. Tradiția filozofică stă în continuitatea gîndirii, în revenirea problemelor și soluțiilor. „Și filozofia are, deși într-un fel diferit de acela al științei, mersul ei progresiv. Ea reîncepe în întregime cu fiecare filozof dotat cu o gîndire originală, dar asimilînd în noul sistem un mare număr de idei anterioare. În felul acesta înțelegem cu timpul un mai mare număr de adevăruri, cel mai înalte și cele mai profunde. Orice s-ar spune, există mai multă varietate în sistemul lui Kant decît în sistemul lui Leibniz, totuși atît de bogat și de comprehensiv" (p. 352—353). Vorbind despre „progresul în filozofie", Jonas Cohn, neohegelian, are convingerea că nimic nu dispare fără urmă în filozofie din tot ceea ce a fost viu și a însemnat ceva altădată. Filozofia cunoaște un progres care nu este nici cel științific, cauzat de specializare, nici cel artistic al „trăirilor" subiective, ci un progres în „sistem", care este amenințat și de „specializarea" științifică și nu mai puțin de intuiționismul „trăirilor" iraționale. Progresul în „sistem" se raportă și la forma și la conținutul lui. Progresul promovează forma sistemului cînd se dezvăluie legătura dintre principii și consecințe, de exemplu că sistemul nu depinde de un singur principiu, de o propoziție unică. Sistemele trecute pot fi cercetate și istoric, ca fapte trecute, dar ele aparțin și prezentului ca „izvoare" din care ne împrospătăm gîndirea. Din studiul critic al sistemelor învățăm să gîndim sistematic (J. Cohn, *Der Fortschritt in der Philosophie,* „Logos", IV, 1913, p. 61).

Așadar, istoria poate fi depășită, învinsă prin sistem nu numai în filozofie — aceasta este convingerea fundamentală a lui Hegel. Aceeași este și concluzia la care ajunge K. Heussi în documentata sa lucrare despre *Criza istorismului.* „Mai înainte de orice a devenit mai limpede decît înainte că nu există istorie cu totul despărțită de orice gîndire sistematică, că istorie și gîndire sistematică nu stau față în față într-un dualism dușmănos sau indiferente, ci nu pot fi gîndite fără legătură una cu alta. Aceasta a avut ca urmare o nouă orientare hotărîtoare" (Heussi, *op. cit.*, p. 104). Neohegelianul B. Croce vrea să scape de cele două, după părerea sa, vicii ale sistemului hegelian : 1) acesta închide ciclul istoriei odată cu apariția lui ; 2) el silește cursul concret și variat al istoriei de a intra în schema *a priori*, abstractă a sistemului ; pe scurt, Hegel admite o realitate superioară, prin universalitatea și ordinea ei logică perfectă, o istorie ideală, alături de cursul empiric, întîmplător al istoriei și împacă cele două realități de inegală valoare prin sacrificarea realității istorice empirice, *nemijlocite,* în favoarea realității *mijlocite* de rațiunea dialectică. Hegel consideră Spiritul absolut ca un fel de ghid fără greș al istoriei concrete și-i păstrează, cel puțin principial, primatul față de aceasta din urmă. Dimpotrivă, pentru Croce filozofia a fost totdeauna gîndirea lucrurilor umane, a fost filozofia Spiritului concret, o concepție care a respins orice realitate transcendentă, religioasă sau metafizică, și nu a admis decît realitatea noastră imanentă. De aceea, filozofia este însăși Istoria în genere, nu numai istoria filozofiei, cum credea Giovanni Gentile; filozofia este totuna cu *istoriografia,* cu *sistematizarea* categoriilor constitutive ale judecății istorice (B. Croce, *Theorie und Geschichte der Historiographie,* 1930, p. 124).

O concepție asemănătoare, fără o referință explicită la Croce, apără eseistul spaniol J. Ortega y Gasset sub titlul de *Istoria ca sistem.* După falimentul credinței în Dumnezeu și apoi în rațiune și știință, care au dat omenirii promisiuni realizabile „odată și odată“, adică „la calendele grecești“, rămîne omului certitudinea vieții sale istorice, fiindcă omul nu este un lucru, ci o realitate care se face pe sine în timp. „Original sau plagiator, omul este propriul său nuvelist“ (Ortega y Gasset, *Geschichte als System,* 1943, p. 53). „Există dar în opoziție cu rațiunea matematic-fizicală, una povestitoare. Pentru a înțelege ceva concret despre esența omului, a persoanei sale sau a conviețuirii lui cu alții, trebuie să povestim o istorie. Acest om, această națiune face cutare sau cutare lucru fiindcă înainte a făcut aceasta și era altfel constituită. Viața devine străvezie numai în lumina *rațiunii istorice*“ (*ib.*, p. 65). „Pe scurt, *omul nu are natură, ci are istorie.* Sau ceea ce revine la același lucru: ceea ce este natura pentru lucruri este istoria — ca *res gestae* — pentru om“ (*ib.*, p. 68). „Istoria este o știință sistematică a realității fundamentale care este viața mea. Ea este de aceea știința prezentului în sensul cel mai strict și actual al cuvîntului“ (*ib.*, p. 74). Subliniem că identificarea istoriei cu prezentul este o concepție specific croceiană — istoria este totdeauna istoria prezentului, a vieții active. „De aceea, trebuie să înțelegem expresia «rațiune istorică» în toată strictețea ei. Nu o rațiune extraistorică realizată în istorie, ci *ad litteram rațiunea de sine stătătoare care se constituie prin ceea ce s-a întîmplat omului,* descoperirea unei realități care este dincolo de teoria omului, care este omul însuși sub învelișul teoriilor sale“ (*ib.*, p. 85). Punctul de vedere al lui Ortega nu se deosebește de un istorism consecvent decît prin *sistematizarea* istoriei cu ajutorul „rațiunii istorice“, fără a adînci ce este această rațiune, de care a vorbit cel dintîi Wilh. Dilthey, proclamat de Ortega „cel mai de seamă gînditor al celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea“ (*ib.*, p. 67).

Înainte de a continua expunerea încercărilor de a scăpa din cleștele istorismului prin refugierea în sistem, să dezvăluim adevăratul resort al trecerii de la istorism la supraistorism cu ajutorul „sistemului“. Prin aceasta nu se neagă istoria însăși, ci se caută remediul istorismului în chiar istorie. *Deviza este: a depăși istoria cu ajutorul istoriei.* Rănile făcute de conștiința sau „rațiunea istorică“ sînt vindecate tot de ea. Rudolf Eucken dezvoltă ideile moștenite de la Fichte și Hegel într-o doctrină în fond fără complicații esențiale. Originalitatea lui Eucken stă în amănunte și în aplicațiile practice ale unei filozofii simple și cu fermitate repetată. Eucken subliniază paradoxul vieții noastre: trăim în și prin istorie, dar am vrea totuși să scăpăm de povara ei. După ce recunoaște rolul îndeplinit odinioară de raționalism, anume eliberarea omului de tot ce era învechit și eronat, iar ca urmare ridicarea omenirii la treapta de maturitate și claritate, Eucken condamnă excesele intelectualismului care rupe solidaritatea dintre rațiune și viață. În opoziție cu intelectualismul, perspectiva istorică vitalizează pe om, dilată eul, îl îmbogăţeşte cu trecutul, cu conţinutul altor vieţi, epoci, culturi. La început, raţiunea nu se simte primejduită de istorie, ci găseşte în aceasta un vast cîmp de desfăşurare a ei, o vitalizare a ei. Dar în curînd concepţia hegeliană, care face istorică raţiunea şi confundă raţiunea cu viaţa, este urmată de emanciparea istoriei de raţiune şi ţinta urmărită de istorie este faptul pur obiectiv. Sensul vieţii dispare în haosul faptelor. Conştiinţa noastră devine o scenă unde personajele cele mai diverse vin să-şi recite rolul lor. Trăim viaţa altora, dar o pierdem pe a noastră. Înţelegem trecutul mai bine decît ne înţelegem pe noi. Cît de bine ne simţim în trecut, ca într-un culcuş călduţ, şi cît de neplăcut este prezentul pe care am vrea să-l uităm. Această istorie erudită împiedică unirea intimă a istoriei şi a vieţii. Subliniind numai originalitatea şi individualitatea ireductibilă a situaţiilor istorice nu mai putem trece de la viaţa străină, descoperită de istorie, la viaţa noastră. Istoria ne dezobişnuieşte cu o gîndire şi responsabilitate personală, înlocuieşte viaţa prin erudiţie, făcîndu-ne să ne ocupăm cu precădere de lucruri şi vieţi străine.

Să renunţăm şi la istorie, cum am renunţat la intelectualism? Nu, desigur. Putem renunţa la istorism, cum am renunţat la intelectualism, dar să păstrăm şi să cultivăm istoria, de care ne simţim legaţi mai mult decît cred adversarii ei. Negarea istoriei este o îngustare, o mutilare a vieţii, o pierdere ireparabilă a experienţelor trecute. Scăparea stă în unirea istoriei şi raţiunii pe un plan nou — „viaţa spiritului" supraindividual. Trebuie să depăşim istoria prin raţiunea supraistorică, dar acest plan supraistoric este „viaţă spirituală", este contopire a istoriei şi raţiunii. Ieşirea din impas este Viaţa „supratemporală", revelarea ordinii eterne, nu dintr-o dată, ci treptat, istoric, prin munca noastră fără preget. Istoria ne oferă indicaţii, posibilităţi creatoare, dacă o privim din punctul de vedere al Spiritului. „Cînd istoria, încetînd de a fi un simplu torent de evenimente, devine astfel manifestarea treptată a unei lumi a spiritului şi achiziţia unui prezent superior timpului, dorinţa unei vieţi spirituale plină de conţinut poate găsi în ea cel mai trainic sprijin. Este vorba numai să pătrundem de la temporal pînă la etern şi de a desprinde, din ceea ce la prima vedere este un haos, o istorie a spiritului" (R. Eucken, *Les grands courants...*, p. 347).

În mişcarea istorică surprindem o misiune universală, în modificările operate de timp, o „ordine supratemporală" pe care prin străduinţa noastră o facem să intre în esenţa vieţii noastre. Viaţa noastră dobîndeşte astfel seninătate şi un conţinut trainic. Goethe deplîngea pe oamenii care odinioară făceau atîta zgomot subliniind fragilitatea şi vremelnicia lucrurilor pămînteşti. Omul se află aici pe Pămînt pentru a face etern ceea ce este efemer şi a se instala în „prezentul supratemporal". Refuzul nostru de a primi istorismul enervant şi dizolvant nu înseamnă căderea în intelectualism. Descoperirea vieţii istorice este un mare triumf al ştiinţei moderne şi o vastă lărgire a orizontului vieţii. Istoria este numai mijlocul; spiritualitatea raţională este scopul. Viaţa spiritului nu este un produs al istoriei, ci istoria este o manifestare a Spiritului viu. „Istoria ar avea atunci sarcina de a duce prin propria ei mişcare dincolo de timp în supratemporal" (R. Eucken, *Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie*, 1906, p. 163). „O participare oarecare la o viață absolută și intemporală a spiritului este supoziția atît a oricărei năzuințe spre adevăr, cît și a oricărei istorii interioare“ (*ib.*, p. 165).

Reluînd expunerea depășirii istoriei prin „sistem“, o soluție mai nouă, inspirată de Kant, în care intră și alte elemente (Fichte, Lotze etc.), reprezintă „filozofia valorilor“ a lui W. Windelband și a discipolului acestuia, Heinrich Rickert. Filozofia lui Kant — spune Windelband — este analiza sau critica rațiunii pure, *a priori*, adică a Rațiunii universale. Rațiunea pură nu coincide totdeauna cu rațiunea empiric reală, istorică. Windelband nu primește paralelismul hegelian dintre ordinea logică, *a priori*, și ordinea empirică, istoric-culturală. Adeseori problemele și soluțiile sînt determinate de condiții particulare istorice sau individuale, de factori contingenți; așa încît, o evoluție lineară și interior necesară este o iluzie. Istoria nu poate fi construită pur conceptual. Aceasta nu este o slăbiciune, o pierdere. Dimpotrivă, tocmai stricta respectare a faptelor servește mai bine *sistemului* filozofiei; ea ne ajută să deosebim mai just cauzele, condițiile temporale de elementele supratemporale. Supratemporală este în adevăr rațiunea pură, însă nu o rațiune pură ca realitate metafizică, ci o rațiune pură ale cărei judecăți au ca îndreptar *valorile* absolute, intemporale, adevărul, binele, frumosul, sacrul, valori care se justifică prin sine fiindcă însăși respingerea lor le presupune. Cine neagă adevărul pretinde că negația adevărului este adevărată. Valorile nu *există*, nu sînt realități, ci sînt *valabile (gelten)*. De aceea, judecățile și normele rațiunii pure nu sînt judecățile și normele rațiunii umane, dar pot deveni conținuturile acesteia. Pentru ca să devină, normele rațiunii pure trebuie să pătrundă în conștiința empirică. Conștiința empirică nu este însă conștiința individuală, obiect al psihologiei, ci conștiința istorică. Omul real nu este un produs pur biologic, ci în primul rînd un produs istoric, adică nu este ceva *dat*, împlinit, ci o temă, o sarcină care se împlinește cu timpul în luptă și muncă comună. De aceea, universalul se dezvăluie treptat, pas cu pas. Istoria este organul sistemului rațional. „Tocmai din această relație urmează că filozofia nu va fi niciodată terminată, ci totdeauna poate fi înțeleasă numai în însușirea progresivă a conținuturilor superioare ale rațiunii“ (în volum colectiv, *Die Philosophie im XX Jahrhundert*, 1907, p. 538). Istoria, ca factor integrant al sistemului nu este un semn de slăbiciune, o imperfecție inerentă vieții umane, ci consecința unei bune înțelegeri a obiectului filozofiei și a culturii în genere.

H. Rickert a cercetat cu amploare raportul dintre istorie și sistem. În filozofie, acest raport este altul decît în științele speciale, fiindcă filozofia este sistematică, adică îmbrățișează universul, totalitatea, deci și trecutul *ca trecut*, precum și *sensul total* al lumii care interesează *întreaga* persoană a omului, „omul total“. Odată cu „omul total“ pătrund în gîndire nu numai factori ateoretici (afectele, voința), ci mai ales factorii istorici, căci orice om este „copilul“ unei epoci, al unei culturi, al unui popor (Rickert, *Geschichte und System*, în „Archiv für Geschichte der Philosophie“, vol. 40, 1931, p. 36—37). Sistemul filozofic plătește universalitatea lui prin particularism istoric. Supraistoricul din cultură nu este o realitate supratemporală, eternă, ci sînt valorile absolute, eterne, care nu există, ci sînt „valabilități“ *(Geltungen)*. O filozofie care ar pretinde să valoreze pentru toate timpurile n-ar valora pentru nici unul. Dimpotrivă, dacă într-un sistem filozofic gîndim *cu* timpul nostru și *pentru* timpul nostru, viitorul va avea ceva de învățat de la noi. Respingînd istorismul, Rickert admite că nu toate sistemele filozofice se află deopotrivă de departe de „sensul“ intemporal, de *valorile supraistorice,* care și pentru el sînt ținta reflexiei filozofice. Există dar un progres filozofic, cum credea și J. Cohn, există posibilitatea de a prinde din ce în ce mai desăvîrșit sensul etern (*op. cit.*, p. 410). Aceasta ne înlesnește „de a aduce sistemele filozofice condiționate istoric sub unghiul întrebării dacă vreunul din ele, cu toată dependența lui de timpul în care el a luat naștere, nu îmbrățișează în mai largă măsură adevărul valabil intemporal asupra lumii decît un altul“ (*ib.*, p. 411). Filozofia tinde și ea să se desprindă de istorie, de trecut, ca și știința specială, dar *în altă măsură* și *în alt mod*. Tot așa, dependența filozofiei de personalitatea filozofului nu înseamnă, spune Rickert, dependența teoriei de nevoile unui individ, chiar dacă acel individ este un filozof excepțional, nevoi care trebuie să amuțească în filozofie, ca în orice realizare teoretică. Nu este vorba dar de o filozofie egocentric-romantică, „subiectivistă“, „existențială“, în sensul lui Kierkegaard sau al altora tot mai numeroși din timpul nostru. Nu există adevăr individual *(ib.*, p. 39).

Nicăieri nu se constată mai viu, mai palpabil decît la Rickert paradoxul filozofiei : nici cu istoria, nici fără ea. Dar mai rău, mai periculos decît paradoxul sînt cele două încercări de a evada din cleștele lui : triumful istorismului cu scepticismul ca rezultat — totul este adevărat sau totul este fals —, sau triumful supraistorismului cu dogmatismul ca rezultat — numai o doctrină este adevărată și de aceea ea trebuie să fie impusă cu violență, exterminînd orice altă concepție, căci nu există dogmatism fără violență, cel puțin virtuală, fără o înclinare spre barbarie și brutalitate. Preferăm paradoxul filozofiei, fiindcă și pentru Rickert prin istorie ne ridicăm deasupra istoriei. În adevăr, istoria filozofiei nu se mulțumește cu monografii de filozofi sau cu istorii pe epoci sau curente, ci istoria filozofiei este o istorie universală. „Motivele care cer aceasta nu sînt greu de văzut. Vrem să știm ceea ce fiecare filozof, cu toată dependența lui de timp, a fost în stare să producă pentru cunoașterea adevărului intemporal valabil despre lume“ (Rickert, *op. cit.*, p. 414).

Un adept al filozofiei valoriste, cu mărturisite înclinări pentru Hegel, un neohegelian contemporan este Richard Kroner. Hegel — scrie Kroner — a văzut clar contradicția dintre sistem și istorie, însă el a depășit-o. În adevăr, deși recunoaște că este o nebunie, o încercare menită eșecului de a sări peste epoca sa, Hegel totodată concede că filozofia concepe independent de subiectul gînditor și de epoca acestuia, că ea oglindește Rațiunea universală, *Logosul.* Dependența de timp, situarea într-o epocă dată nu este o forță străină Rațiunii, ci este o forță inerentă Rațiunii și de aceea nu este o frîngere a sistemului. „Factorul istoric este istoric numai fiindcă este opera spiritului care se realizează în ea. Aceasta este marea și nepieritoarea convingere a lui

Hegel“ (Kroner, *System und Geschichte bei Hegel,* în „Logos“, *Hegelheft,* 1931, p. 248). „Ceea ce rațiunea unei epoci determinate a produs și a împlinit aparține nu numai acestei epoci, ci de asemenea rațiunii ; este nu numai ceva determinat întîmplător, ceva condiționat prin individualitatea spiritului timpului, a națiunii, a gînditorului singular, ci este totodată opera rațiunii, a aceleiași rațiuni care gîndește și creează în orice timp și care de aceea gîndește și creează pentru orice timp“ (*ib.*, p. 249). Rațiunea devine, se transformă istoric pentru ca să fie sieși mai străvezie, pentru a-și revela sieși bogățiile, pentru „a se mijloci“ pe sine însăși. „Obiect al istoriei este trecutul numai fiindcă în el se realizează în timp un sens intemporal și numai acel trecut este ceva istoric, care nu numai apare și dispare în timp, ci care totodată se lasă încorporat într-un sens total dincolo de timp și înțeles din acesta. Numai unde s-a realizat ceva etern, realul poate fi eternizat prin istorie“ (R. Kroner, *Geschichte und Philosophie,* în „Logos“, 1923, p. 134). Ceea ce este pur istoric, spune Kroner, nu merită numele de istoric. Faptul istoric are o valoare istorică numai dacă el este mai mult decît istoric, dacă este o expresie a Rațiunii creatoare. Rațiunea este prin structura ei istorică, fiindcă este frămîntată interior de contradicții, adică fiindcă ea nu este pur *logos,* ci este și natură, propria ei opoziție. Semnificația istorică a unei opere umane se măsoară după sensul etern realizat în ea. „Faptul istoric este semnificativ nu numai sub raport istoric, ci și sub raport filozofic, căci în el se realizează sensul veșnic al vieții omenirii“ (*ib.*, p. 135).

Pentru aceeași convingere militează un alt neocriticist german, Bruno Bauch. „Istoric în toată puterea cuvîntului este numai ceea ce nu este numai istoric. Căci istoric în toată puterea cuvîntului este ceva numai prin semnificația sa supraistorică, nicidecum fiindcă a fost odată“ (Bauch, *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie,* p. VIII ; compară Kurt Sternberg, *Was heisst und zu welchen Ende studiert man Philosophiegeschichte,* 1926, p. 33). Un istoriograf al gîndirii antice, Julius Stenzel, spune : „Factorul sistematic singur poate să fie principiul formativ al istoriei“ (*Zum Problem der Philosophiegeschichte,* în „Kantstudien“, XXVI, 1921, p. 433). Între istorie și sistem există așadar un raport mutual. Emil Utitz relevă de asemenea puterea de eliberare a istoriei de servitutea făurită de ea — cunoscînd caracterul istoric al concepțiilor și sentimentelor, ne emancipăm de istorie, căutăm o soluție nouă, mai solidă, mai puțin legată de timp, căutăm ceea ce în timp este intemporal, ceea ce în istoric este supraistoric. Este specificul filozofiei de a sorbi puteri de creație din propria sa istorie. „Este exact *ad litteram* paradoxul : numai cea mai strictă considerare istorică ne dă aici certitudinea supraistoricului“ (E. Utitz, *Die Sendung der Philosophie in unserer Zeit,* 1915, p. 140). Cunoscutul istoric german Fr. Meinecke scrie pregnant : „Orice existență istorică — am putea exprima aproape așa — ar dori să fie altfel decît este în realitate“ (*Vom geschichtlichen Sinn,* 1939, p. 8). Orice proces istoric este fluid, trece în altul, are un dinamism care tinde spre *„coincidentia oppositorum“*.

Concepția filozofică a lui Wilhelm Dilthey promovează totodată un istorism consecvent și voința de a slăbi relativismul sceptic al istorismului cu ajutorul noțiunii de „viață“, care servește ca fundament al unei metafizici „pozitiviste“, „imanente“, cum nu este aceea a unui Eucken. Dilthey, dintr-o familie de pastori, s-a format în același timp cu înflorirea neocriticismului, dar a fost influențat mai mult de științele istorice și filologice reprezentate de Savigny, Niebuhr, Böckh, Bopp, Ranke. Mai mult pozitivismul întors spre lumea de aici, spre fapte, decît „filozofia transcendentală“ kantiană, pe care el nu vrea să o înlăture, ci să o dezvolte pe planul „rațiunii istorice“, a imprimat gîndirii lui Dilthey impulsul creator. Încă din 1860, gîndul său este „o nouă critică a rațiunii pure pe temeiul unei concepții istoric-filozofice“ (Dilthey, *Gesammelte Schriften,* vol. V, p. XXV). Proiectul unei „critici a rațiunii istorice“, menită să întregească „critica rațiunii pure“, s-a realizat în viguroasa *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (vol. I, unic, 1883). Nu numai sistemele filozofice, ci toate produsele culturale (religie, artă, drept etc.) sînt produse istorice legate de anumite condiții ale vieții sociale. Ca și pozitivismul lui Comte, care spunea că „o concepție oarecare nu poate fi bine cunoscută decît prin istoria ei“, gîndirea lui Dilthey ia ca organ de cunoaștere a omului orizontul obiectiv al istoriei, nu introspecția subiectivă. „Omul se cunoaște pe sine numai în istorie, niciodată prin introspecție“ (*Gesammelte Werke,* vol. VII, p. 279). Concluzia este că omul își constituie esența sa prin istorie. „Istoricitatea“ este esența omului, care de aceea nu poate fi statică. „Totalitatea naturii omului este numai în istorie“ (*ib.*, vol. VIII, p. 166). Dilthey repetă : „Ceea ce este omul ne-o spune numai istoria“ (*ib.*, vol. III, p. 210 ; vol. IV, p. 528 și urm. ; vol. VII, p. 250 ; vol. VIII, p. 224). Un merit recunoscut și de adversari ai lui Dilthey este pătrunderea cu finețe în individualitatea culturală a unei epoci, în „conexiunea vitală“, în „totalitatea“ care este „stilul“ unei epoci. „Puțini au înțeles ca el să facă prezent și să însuflețească din nou din izvoare viața diferitelor timpuri în diferitele domenii ale spiritului, care odinioară a fost vie“ (H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens,* 1922, p. 46). De asemenea, Dilthey subliniază puterea de eliberare a istorismului. Pentru a evada din cămașa de forță a unui anumit timp, a contemporaneității, de influența unei concepții legată de un anume moment istoric — uneori fără să fim conștienți de aderența concepției la acel moment — retrăim alte timpuri, în concepțiile lor diferite, constatăm dependența acelor concepții de circumstanțele acelor timpuri, avem viziunea coeficientului temporal al ideilor și astfel ne liberăm de tirania lor. „Conștiința istorică a finității oricărui fenomen legal [legic]..., a relativității oricărui fel de credință este ultimul pas spre liberarea omului“ (Dilthey, *Sämtliche Werke,* VII, p. 290). Istorismul, dezvăluind că sistemele de gîndire și credință sînt expresii ale timpurilor trecute, face prezentul capabil de a voi ceea ce îi impune situația lui. Istorismul exercită o acțiune „eliberatoare“ în două direcții contrare : a) stimulează acțiunea prezentului, fiindcă el ne învață că fiecare moment are sarcinile sale și că întreaga cultură este încercarea de a traduce în faptă aceste sarcini ; b) paralizează acțiunea prezentului, fiindcă el ne arată că și străduința noastră, pe care o luăm în serios și o credem durabilă, este tot atît de provizorie și de lovită de caducitate ca și celelalte produse culturale ale trecutului. În ciuda bogăției ce ne oferă, retrăirea istorică a culturilor trecute pare că ne răpește, prin relativismul ei, orice reazem statornic. Dilthey a găsit un remediu al relativismului istoric într-o metafizică a vieţii. Istoria ne relevă vastul proces al Vieţii creatoare care îmbrăţişează toate formele culturale, conciliază toate opoziţiile. „Contradicţiile dintre sistemele filozofice sînt fundate în viaţa însăşi“ (*ib.*, VIII, p. 97 şi urm.). „Viaţa“ nu este un principiu transcendent omului, ci exprimă adîncul lui într-o formă concentrată, este o „structură“, o „conexiune“. De aceea, Dilthey a încercat să descopere structurile vieţii spirituale în acele „tipuri“ de gîndire care au servit ca model pentru multe reduceri „tipizante“. Trei sînt tipurile de gîndire vitală : *naturalismul* (materialismul, pozitivismul) ; *idealismul obiectiv* sau panteismul (Spinoza, Hegel) ; *idealismul libertăţii* (Platon, Kant, Fichte, Maine de Biran etc.). Dilthey nu admite un progres de la un tip la altul, nici un progres în cadrul fiecărui tip, dar — ceea ce este mai ruinător — nici posibilitatea de a crea tipuri inedite. Perspectiva istorică este „închisă“ în viitor, ca şi în trecut.

Relevăm că Dilthey depăşeşte istoria în direcţia sistemului pe altă cale decît Hegel. Acesta admitea o dezvoltare unitară, continuă, liniară a Gîndirii, care integra pe fiecare treaptă nouă fazele premergătoare, ca „momente depăşite“, pînă la ancorarea în sistemul integral. Dilthey descoperă, fundat pe „structura“ conştiinţei, pe „conexiunea vieţii“, trei tipuri de filozofie, care se repetă, fără ca unul să derive din altul şi fără să existe o depăşire, un „progres“ de la unul la altul şi nici în cadrul aceluiaşi tip. Dilthey însuşi recunoaşte influenţa profesorului său berlinez, a neoaristotelicului Adolf Trendelenburg, care, în 1847, într-un memoriu prezentat la Academia de ştiinţe din Berlin, a vorbit „Despre ultima diferenţă (*uber den letzten Unterschied*) a sistemelor filozofice“. Şi Trendelenburg descoperă ca o „ultimă diferenţă“, ca o diferenţă originară, un trialism, pe care el îl defineşte ca : 1) „forţă“ *(Kraft)*, prin care înţelege materia ; 2) „Gîndire“ (spirit) ; 3) identitatea lor, deci ca materialism („democritism“), idealism („platonism“) şi „spinozism“, identificarea celor doi factori.

Înainte de Trendelenburg, Victor Cousin, care dezvoltă un hegelianism simplificat şi deformat, reduce şi el, în celebrele sale prelegeri introductive în istoria filozofiei din 1825—1828, motivele fundamentale ale istoriei gîndirii la trei „elemente“ nu numai în istoria filozofiei, ci şi istoria omului în cele „trei epoci“ ale ei, în natură şi în Dumnezeu. „Cum nu putem concepe decît trei elemente ale gîndirii, nu putem concepe decît trei epoci în dezvoltarea gîndirii în istorie ; nu putem concepe că ar putea exista alte epoci sau că ar putea exista una mai puţin“ (V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, ed. nouă, 1841, p. 211). De aceea, istoria umană este „o geometrie inflexibilă“ (*ib.*, p. 225). „Istoria este diversă fiindcă este succesivă ; şi diversitatea este aici o contradicţie, o luptă, un război, căci o epocă nu se retrage de la sine şi voit din scenă, ci trebuie ca noua epocă să o constrîngă, prin foc şi sabie, de a-i ceda locul“ (*ib.*, p. 204). „Unica soluţie posibilă a acestor opoziţii este în armonia contrariilor ; unicul mijloc de a scăpa de eroare este de a accepta toate adevărurile“ (*ib.*, p. 413—414). Prima „epocă“ este aceea a „infinitului“ (căreia îi corespunde „idealismul“), a doua epocă este aceea a „finitului“ (căreia îi corespunde „senzualismul“), a treia este aceea a concilierii finitului şi infinitului, concepţie numită de însuşi Cousin, încă din 1815, „eclectică“, concepţia definitivă. „După idealismul subiectiv al Şcolii lui Kant, empirismul şi senzualismul Şcolii lui Locke, dezvoltate şi sleite în ultimele lor rezultate posibile, nu mai există altă combinaţie nouă, după mine, decît unirea acestor două sisteme în centrul unui vast şi puternic eclectism“ (*ib.*, p. 408). În afară de cele două sisteme tradiţionale (idealismul şi senzualismul), Cousin înregistrează încă două sisteme istorice aberante, „monstruoase“ — scepticismul şi misticismul. Nu vom înşira numeroasele încercări contemporane de a tipiza *filozofiile,* ca o formulă distinctă de aceea a progresului liniar al *Filozofiei* la Hegel.

Henri Bergson fundează filozofia sa pe „viaţă“, dar, spre deosebire de Dilthey, el rămîne cu totul străin de istorism, poate şi pentru că la el „viaţa“ nu este limitată la om, ci îmbrăţişează universul ca un principiu de explicaţie obiectiv, „deschis“, cu posibilităţi indefinite. E. Troeltsch, vorbind de Bergson, notează just : „Sistemul său a crescut din biologie şi nu din analiza istoriei“ (*Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie,* în *Gesammelte Schriften,* vol. IV, 1925, p. 657). Viaţa are ca organ de cunoaştere „intuiţia“, o „simpatizare“ cu obiectul, iar fiecare sistem are rădăcinile într-o intuiţie simplă, în opoziţie cu complexitatea doctrinei, cu mijloacele de a exprima verbal, pe plan noţional, intuiţia originară. Intuiţia şi mijloacele ce o exprimă sînt incomensurabile (Bergson, *L'intuition philosophique,* în „Revue de Métaphysique et de Morale“, 1911, p. 810). Intuiţia este o „imagine“ caracterizată prin capacitatea ei de negaţie. Intuiţia însăşi, deşi retrăieşte „durata pură“, nu este legată, nu este înlănţuită de un anumit timp istoric. „Astfel, o gîndire care aduce ceva nou... apare ca relativă epocii în care a trăit filozoful ; dar aceasta este numai o aparenţă. Filozoful ar fi putut veni cîteva secole mai devreme ; el ar fi avut de-a face cu o altă filozofie şi cu o altă ştiinţă ; el şi-ar fi pus alte probleme ; el s-ar fi exprimat prin alte formule ; poate că nici o linie, din tot ce a scris, n-ar fi fost ceea ce este ; şi totuşi, el ar fi spus acelaşi lucru“ (*ib.*, p. 813). Ceea ce la Dilthey este „tip“, la Bergson este „imagine“ a unei „intuiţii originare“ ; amîndouă se desprind de timp şi se repetă în vestminte individuale croite de stadiul de cultură al unui anumit timp ; numai că la Dilthey tipurile sînt limitate, în timp ce la Bergson sînt nelimitate. „Tipul“ lui Dilthey, ca şi „intuiţia originară“ a lui Bergson sînt „structuri“ care se pot realiza în diferite constelaţii culturale fără a pierde puritatea şi unitatea lor. Platon — spune Bergson — ar fi fost acelaşi în împrejurări istorice diferite. Dar în timp ce concepţia lui Dilthey poate arăta de ce un tip de gîndire se repetă în anumite condiţii istorice, Bergson, pentru care evoluţia este „creatoare“, adică este o noutate continuă, rămîne dezarmat în faţa repetiţiei. Viaţa este noutate, nu repetiţie. Istorismul pledează pentru noutate, nu pentru repetiţie ; de aceea, Dilthey şi Bergson nu spun mai mult decît Hegel, ci mai puţin, fiindcă Hegel a încercat să unească noutatea şi repetiţia cu ajutorul dialecticii, dar şi încercarea lui este un eşec. Istorismul poate fi fecund prin caracterul său „deschis“, prin vastitatea viitorului, prin incitarea creativităţii. Şi Hegel închide viitorul în doctrina sa, cum face şi Dilthey, mai puţin Bergson, cu toată „tentaţia dogmatică“ inerentă oricărui sistem.

Émile Bréhier, unul din cei mai erudiţi şi lucizi istoriografi ai filozofiei, soluţionează problema raportului dintre istorie şi sistem supraistoric într-un sens care se situează între hegelianism şi bergsonism. Evenimentele cu care se ocupă istoria filozofiei sînt evenimente ce aparţin trecutului şi totuşi sînt încă prezente. Sistemul filozofic are un timp exterior, un început şi un sfîrşit, ca de exemplu bătălia de la Marengo, dar are şi un timp interior, care este o condensare spirituală a trecutului; aşa încît, prin sistem, trecutul iradiază spiritual indefinit în viitor. Un exemplu de durată internă pînă în vremea noastră a unui sistem este platonismul (É. Bréhier, *La philosophie et son passé,* 1940, p. 40). Esenţială în orice doctrină filozofică este o „structură", un fel de „digerare spirituală" independentă de alimentele oferite de timpul în care s-a constituit doctrina cu „structura" ei originală. „Structura" are o tensiune proprie care o face să se reverse peste timpul său, adresînd un apel viitorului, după ce a absorbit în sine trecutul. Istoria vizează „structurile mintale esenţiale", oarecum „intemporale" sau „permanente", a căror reînviere în cursul timpului depinde prea puţin de „circumstanţe variabile". Astfel, istoria devine un factor principal al cercetării filozofice actuale, factor chemat să ne elibereze de tradiţii, care ţin gîndirea pe loc. Sîntem deci cruţaţi şi de relativismul istorist, care restrînge o gîndire filozofică la scurtul răstimp al apariţiei şi acţiunii ei nemijlocite, ca şi de iluzia unei filozofii absolute care pluteşte peste toate timpurile. Bréhier încheie reflexiile sale asupra „filozofiei şi istoriei ei" cu o formulă care trădează echivocul profund al filozofiei contemporane în luptă cu istorismul : istoria, al cărei tărîm propriu este temporalul, are privirile aţintite spre netemporal ; prin istorie, filozofia caută în trecutul ei eternul prezent (*ib.*, p. 44).

Cugetarea contemporană a făcut încă o încercare de a învinge istorismul. Ea [nu] rămîne în cadrul ideii de sistem supraistoric, ci accentuează cu profunzime un motiv esenţial al oricărui sistem — *problematica.* Factorul supraistoric în odiseea gîndirii este problematica. Istoria filozofiei, în ipostaza ei cea mai veche, este istoria problemelor (J. Stenzel, *Zum Problem der Philosophiegeschichte,* în „Kantstudien", XXVI, p. 440—441). În problemă se cuprind cele două coordonate ale istoriei filozofiei — istoria şi sistemul. Desigur, orice problemă presupune conştiinţa ei ca problemă, iar conştiinţa problemelor are grade de intensitate care depind de indivizi şi de epoci, aşadar de factori temporali. Problematica variază în gradul conştiinţei de sine după condiţiile istorice. Totuşi, problematica posedă în atribuţiile ei capacitatea de a se dezlipi de condiţiile istorice. Problema, dintr-un impuls interior, se depăşeşte pe sine, fiindcă se vrea soluţionată, năzuieşte spre viitor o soluţionare mai adecvată şi se întoarce spre trecut pentru a reconstitui stadiile ei de formulare conştientă. Interesul pentru problemă stă în aspectul sistematic al problemei, nu în cel istoric. În problematică domină interesul sistematic asupra celui istoric, fiindcă numai problema ne oferă puncte de vedere în stare să pună ordine în faptele care amestecă esenţialul şi neesenţialul. Pe scurt, în probleme stau condiţiile ce fac posibilă istoria filozofiei (N. Hartmann, *Zur Methode der Philosophiegeschichte* în „Kantstudien", 1910, p. 476). Problematica reprezintă intemporalul, supraistoricul în filozofie ; ea nu este subordonată timpului, ci domină timpul, în primul rînd pentru că o problemă nu poate fi rezolvată de un timp dat, numai de o epocă. Sistemele nu sînt construite numai din indicative, ci și din interogative, care sînt un îndemn de a trece peste timp și chiar peste un anumit sistem (Fritz Medicus, *Von der Zeit und von dem Ueberzeitlichen in der Philosophie und ihrer Geschichte*, în „Logos", vol. XII, 1923—1924, p. 149).

Problemele nu se prezintă izolat, ci într-o legătură sistematică; așa încît, spre deosebire de cei ce afirmă că istoria filozofiei este istoria problemelor (N. Hartmann, J. Stenzel, Fr. Medicus etc.), H. Rickert susține că ea este în fond istoria sistemelor. Istoria filozofiei aduce sistematicii serviciul de a ridica pe gînditor peste particularitățile timpului în care trăiește el și de a-i descoperi universul sistemelor filozofice. Tocmai împrejurarea că istoria pune în relief *particularitatea* sistemelor și epocilor trecute înlesnește depășirea, învingerea particularității prezente. Istoria filozofiei imprimă oricărui sistem o pecete istorică particulară, dar în chiar natura sistemului ea situează sistemul într-o *totalitate* de sisteme, în cadrul căreia el năzuiește spre o cunoaștere universală.

Problema este legată de sistem, deci de filozofie, mai intim decît de istorie, căci orice filozof original are ca punct de plecare și ca referință constantă problemele care sînt dictate de obscuritatea *obiectelor* — importanța sublinierii termenului de obiecte va fi apreciată mai tîrziu —, nu de stricta poziție istorică a problemelor. Dacă s-ar lua ca punct de plecare poziția istorică a problemelor, filozofia n-ar simți îndemnul să treacă peste problematica prezentă, ținînd seama că fiecare gînditor stă sub presiunea actualității. Pasul mai departe este determinat de descoperirea unor laturi noi în stuctura obiectelor cercetate, așadar este determinat de o clarificare mai adîncă a experienței. De bună seamă, descoperirea laturilor noi, clarificarea mai adîncită este de asemenea condiționată de constelația istorică și nu mai puțin de capacitatea personală a gînditorului, dar aceste condiții psihologice și social-istorice n-ar fi eficiente și poate nici n-ar interveni dacă obiectul n-ar avea în structura lui aspecte inedite. Așa, de exemplu, problema cunoașterii se cere clarificată nu în una din formele istorice (problema cunoașterii la Platon, Aristotel, Descartes, Kant, Hegel etc., pînă la gînditorii contemporani), ci într-o formă supraistorică, independentă de gînditorii trecuți. Dacă problema n-a primit încă o soluție satisfăcătoare, una din cauze, poate cauza esențială, este acceptarea prea servilă a formulărilor istorice. Problema ne cere să privim faptele în față, nu interpretarea acestora în lumina doctrinelor trecute. Desigur, istoria filozofiei este necesară și ca indicator pozitiv, ca o lecție încă valabilă, dar mai ales ca indicator negativ; ea ne scutește de a aluneca în erorile trecute. Învățătura negativă nu poate fi prețuită îndeajuns.

Încheiem inventarierea concepțiilor referitoare la raportul dintre istorism și supraistorism cu aceea a lui E. Troeltsch, pentru care, de asemenea, idealul rămîne „a învinge istoria prin istorie" (*Der Historismus*, p. 772). Marea problemă a istorismului — depășirea istoriei — stă în posibilitatea de transmitere a unei culturi, nu numai a unei civilizații, de la o epocă la alta, de la o colectivitate la alta. Prin soluționarea pozitivă a problemei, deci prin respingerea tezei radical opusă a lui

Spengler (orice cultură este închisă în sine, necomunicabilă și netransmisibilă), se oferă și putința de a învinge istorismul. Deși înclina spre filozofia valorilor a lui Rickert, Troeltsch, care poseda un ascuțit simț istoric, nu admite că obiectele istorice presupun, pentru constituirea lor, o raportare la valori *absolute*. Orice cultură trebuie să fie apreciată atît după valorile imanente ei, cît și după valorile primite de la acela care studiază acea cultură, deci după atitudinea valoristă a acestuia. În atitudinea valoristă a celui care studiază viața istorică se cuprinde și voința de a combate anarhia relativismului istoric, care a prilejuit lui Troeltsch o tragică frămîntare interioară. Trăind în prezent, putem realiza, pe măsura timpului nostru, ceea ce Troeltsch numește o „sinteză culturală“ a comorilor spiritului european, adică a culturii antic-medievale și a culturii moderne. „În adevăr, aceste două mari lumi culturale constituie europeismul într-o legătură inseparabilă și-l determină încă și astăzi“ (*ib.*, p. 704). „Din Orient s-a împlîntat, și nu fără un adînc motiv interior, în europeism numai profetismul ebraic și consecința sa, creștinismul, ca forță ce acționează independent“ (*ib.*, p. 726). Motivul interior al transmiterii în europeism a creștinismului este ideea de personalitate, care se întîlnește și în elenism, dar nu în culturile orientale, și de aceea Orientul a repudiat creștinismul. „Sinteza culturală“ este necesară în lupta împotriva relativismului istorist, dar nu este suficientă. Hotărîtoare este voința etică de a continua cultura, libertatea de a lupta pentru sinteză. Istorismul este învins prin libera voință de cultură, prin decizia în favoarea spiritului. Decizia nu este arbitrară, ci este fundată pe legătura dintre sinteza culturală a europeismului și „istoria universală“ care pentru Troeltsch, teolog protestant, este în cele din urmă un act divin.

Dar glasul de sirenă al istorismului n-a amuțit în vremea noastră. În momentul cînd primul război mondial era pe sfîrșite (1918) a apărut primul volum, iar în 1922, după terminarea războiului, al doilea volum al operei *Untergang des Abendlandes*, semnată de Oswald Spengler, autor aproape necunoscut înainte, dar devenit apoi cunoscut și discutat. În „morfologia“ sa culturală, istorismul primește o ascuțime și capătă o vehemență necunoscute pînă atunci. Marile culturi sînt în număr limitat; ele nu comunică între ele, sînt singuratice, impermeabile, au o „fizionomie“ incomparabilă, unică, se dezvoltă spontan ca „organisme superioare“, ca plante care cresc într-un anumit peisaj, ating un punct culminant și apoi se veștejesc sub formă de civilizație exterioară și în sfîrșit mor. Esențial este că fiecare mare cultură își are o știință proprie, netransmisibilă, nu numai o artă, o morală, o religie, o filozofie proprie. Nu există deci o matematică în genere, ci o matematică greacă, una arabă, una modernă. Cu Spengler, istorismul atinge un extremism vecin cu absurditatea. Cum era de așteptat, istorismul radical s-a asociat cu o concepție sceptică despre posibilitatea istoriei de a se constitui ca știință. Doi gînditori contemporani au construit teorii care justifică expresia de „criza istoriei“ — Theodor Lessing și Giuseppe Rensi. În opera *Die Sinngebung des Sinnlosen* (1921), Th. Lessing considera istoria ca o zadarnică străduință umană de a da un sens lipsei de sens și absurdității inerente vieții istorice. G. Rensi, în volumul *Interiora rerum* (1924) și în articolul din „Nuòva Rivista storica“ (1940), intitulat *Il* *puzzle dèlla stòria,* relevă caracterul haotic al evenimentelor istorice. Istoria ca realitate obiectivă, prin caracterul ei haotic, nu este obiect de știință; istoria este un „puzzle indescifrabil", adică o compunere de figuri din bucăți independente, fără legătură. El denumește propria concepție despre istorie o „teorie voluntaristă". Numai voința de a crede, nu voința de a ști, face din istorie o conexiune. Istoria este o masă haotică pe care o modelăm după nevoie; este o nebuloasă care ia mereu alte forme, o fantomă cu mereu alte chipuri (*Il puzzle,* p. 157). Faptele istorice care par obiective sînt totuși interpretate antitetic. Ce este istoria? „Repetiție și absurditate. Absurditate, fiindcă este repetiție; repetiție, fiindcă este eternizarea absurdității. Așa se prezintă noțiunea de istorie, ca și sensul istoricității în cea mai modernă ascuțime și intensitate" (Rensi, *Interiora rerum,* p. 267). Același autor vorbește de *„il genialissimo libro dello Spengler",* una din operele cele mai apte de a sfărîma încrustațiile intelectuale obișnuite (*ib.*, p. 92).

Cercetarea de pînă acum a luminat stăruința, în cugetarea mai nouă, a conștiinței istorice, adică a convingerii că toate manifestările culturale poartă pecetea timpului în care ele au apărut, și anume a colectivităților (națiune, clasă, partid) din care au izvorît la un moment dat; și totuși, istorismul, ca relativism radical, poate și trebuie să fie depășit. Trebuie să fie depășit fiindcă altminteri vom avea numai „filozofii" despre care nu putem spune nici că sînt adevărate, nici că sînt false, ci numai că servesc ca arme de luptă, ca tonice morale sau ca mijloace de mîngîiere [...]. În alți termeni, ceea ce este istoric este *numai* istoric, sau este *mai mult* decît istoric și are o valoare supraistorică? Că filozofia îndeosebi și întreaga cultură în genere (inclusiv cea mai exactă știință) are servituți sau dependențe istorice este astăzi un punct teoretic deplin cîștigat, fiindcă oglindește realitatea însăși, care se manifestă prin individualizare. În discuție sînt dar aceste aspecte: 1) gradele de dependență, fiindcă nu toate disciplinele de cultură sau chiar concepțiile aceluiași sistem filozofic sînt deopotrivă tributare față de un timp dat; 2) posibilitatea unor „valori" necondiționate de un anumit timp, „supratemporale". Concilierea istorismului, în sensul acceptabil, oarecum neutral, și a supraistorismului se reazemă pe același principiu, independent de formulările lui — istoria nu este suficientă sieși și de aceea presupune, ca o necesară întregire, supraistoricul.

O filozofie care este numai a unei singure epoci, națiuni, clasă sau partid, o filozofie care nu poate fi desfăcută de locuri și timpuri mai este ea, drept vorbind, o filozofie? Ea este o filozofie numai prin năzuința de a se universaliza, de a fi supraistorică, adică de a aduce o contribuție nouă și de a angaja viitorul, de a fi o anticipație. Cum spune Ém. Bréhier, istoriograful se silește să fixeze date și influențe nu numai de dragul faptelor, ci și pentru a descoperi geneza, înlănțuirea și proliferarea ideilor. De aceea, istoria filozofiei este mai mult filozofie decît istorie. Dacă istoria filozofiei vrea să fie numai istorie, ea nu mai interesează pe filozof. În timp ce Școala hegeliană (de exemplu, Kuno Fischer) proclama că istoria filozofiei este filozofia însăși, Alexius Meinong afirma în vremea noastră că istoria filozofiei este istorie, nu filozofie (R. Reininger, *Geschichte der Philosophie als philosophische Wissenschafat,* 1928, p. 1). Însăși istoria nu este posibilă fără sistem, fără o concepţie filozofică cel puţin implicită. De asemenea, în toate domeniile de cultură, istoria şi sistemul, faptele singulare şi vederea de ansamblu coordonatoare sînt solidare. *Istoricul este legat recesiv de supraistoric,* pentru un temei pe care îl vom vedea.

Este pentru noi o certitudine, un dat fundamental că filozofia, cultura, spiritul în genere nu pot fi monopolizate de o epocă, de o naţiune sau clasă, nu pot fi înghiţite de temporal sau istoric. *Istoria* gîndirii nu este un element constitutiv al *gîndirii,* nu este o necesitate esenţială, ci o situaţie de fapt, o contingenţă care, ca orice contingenţă, putea să nu fie. Filozofia tinde spre adevăr, nu vrea să fie o perindare, un cortegiu pitoresc de sisteme a căror soartă este să moară după ce au trăit „spaţiul unei dimineţi", şi apoi să fie îmbălsămate istoric. Dintr-o necesitate de fapt să nu facem o necesitate de esenţă ; dintr-o slăbiciune să nu facem o virtute. Nu uităm că omul este o fiinţă istorică, o specie în formare, adică fără o formă definitivă, nu uităm că omul este singura fiinţă care nu este perfectă, ci perfectibilă, fiindcă nu este strict specializată sau adaptată unui anumit mediu, ci este deschisă oricărui mediu şi oricărui obiect. Această „condiţie umană" pecetluieşte tot ce face omul, chiar şi ştiinţa matematicii — cu aparenţa ei supraumană — nu este dar rezervată filozofiei. Această „condiţie umană" nu este totuşi un obstacol pentru ca procesul vieţii, curgerea evenimentelor istorice singulare să nu aibă ca îndreptar, ca referinţă constantă un conţinut supraistoric. Dimpotrivă, curgerea istorică este o garanţie pentru constituirea supraistoricului, a unei plenitudini obiective. Omul are la dispoziţie tot timpul pentru ca să nu-i scape nimic.

Necontenita depăşire a istoriei, nostalgia supraistoricului, a durabilului, refuzul gîndirii de a se lăsa absorbită în fluxul istoric şi fărămiţată în reflexe ale epocilor, naţiunilor şi claselor sociale îşi află explicaţia în structura, în felul de a fi al tuturor disciplinelor culturale, nu numai al filozofiei. Disciplinele culturale se orientează nu după forme sau funcţii subiective *a priori,* după „nevoi" interioare, după „dorinţe" — chiar dacă uneori „dorinţele" sînt un indiciu că există în realitate ceva care le poate satisface —, ci după *obiectele* corespunzătoare, după „lucruri" specifice, printre care intră cu rol secundar împrejurările particulare ale prezentării acelor „lucruri". Orientarea culturii după *obiecte* — în sensul vast pe care l-am dat acestui termen necesar, oricît ar fi de compromis —, nu după condiţiile zise subiective, restrînse, este revoluţia copernicană în fundarea culturii. Condiţiile subiective, în care sînt date obiectele, sînt şi ele factori obiectivi de o structură proprie, nu sînt ceva venit „din afară", ceva străin de obiectul în genere, ci sînt anumite aspecte obiective, care rareori pot întuneca sfera largă, universală a obiectului în genere. Numai o noţiune neprevenită a obiectului ne poate ajuta să fundăm disciplinele culturale nu pe condiţii subiective, pe condiţii social-istorice, ci pe obiectele lor, în care pot intra şi acele condiţii. În felul acesta respectăm ceea ce este original, ireductibil în aşa-numita subiectivitate sau în aşa-numitele condiţii social-istorice.

Se înţelege de la sine că, dacă obiectul însuşi este schimbător sau istoric, judecăţile asupra lui vor fi şi ele diferite, după momentele acelui obiect. Dar atunci nu însăşi cunoaşterea obiectului are o pecete istorică, ci însuși obiectul. Cunoașterea unui obiect vremelnic nu este ea însăși vremelnică. Poate că nu obiectul însuși este schimbător, ci schimbătoare sînt împrejurările social-istorice în care el este cunoscut. Poate că, în sfîrșit, aceste împrejurări, ce par secundare, sînt atît de puternice, încît covîrșesc obiectul, îl „istoricizează“, îi imprimă pecetea vremelniciei. Problema nouă va fi, în acest caz, în ce măsură obiectul, care în sine este independent, adică are o structură proprie, ajunge să fie dependent de împrejurări și să accepte, pînă la denaturare, încrustarea acestora în structura lui. Obiectul, care părea unic, se multiplică, variază după împrejurările subiective sau istorice. Este cert că nu toate obiectele — în sensul larg al cuvîntului de obiect — sînt egal de independente față de împrejurările în care sînt date și că uneori aceste împrejurări sînt factori integranți ai obiectului dat. În această ipoteză, obiectul integral, autentic, este altul decît acela primit superficial. Aceste considerații la un nivel prea general vor fi luminate îndată printr-o cercetare mai concretă.

Filozofia nu năzuiește să suprime factorii subiectivi, istoric-umani, ceea ce ar fi o întreprindere zadarnică, ci numai să-i așeze la locul ce li se cuvine, și astfel chiar sprijinită pe factorii subiectivi, istorici ea se cufundă în natura lucrurilor, dă cuvîntul faptelor în complexitatea lor, caută să nu știrbească linia clară a obiectelor nemutilate. Dacă filozofia n-a obținut încă rezultate mulțumitoare, explicația ne-o dă refuzul de a ne instala neprevenit în fața faptelor, refuzul de a îngădui faptelor să se exprime nestingherit, refuz susținut de prejudecăți și preconcepții, de pretențiile zgomotoase și indiscrete ale subiectivității și ale condițiilor istorice. Prima virtute a unei filozofii sănătoase este liberarea de prejudecăți care limitează orizontul. În acest punct cardinal apare rolul pozitiv al istoriei gîndirii ; ea ne ferește, dacă avem voința fermă, de prejudecăți, de presupoziții, de premise neclarificate ; ea demască erorile și prin aceasta ne dă indicații pozitive. Istoria filozofiei, ca și dialectica lui Hegel, și nu mai puțin intuiția lui Bergson, procedează mai mult prin negații ; ea ne sfătuiește să nu primim anumite idei. Că însuși timpul cere o emancipare de el, cere intemporalul, se confirmă și dacă cercetăm dimensiunile umane ale timpului — trecut, prezent, viitor. Istoria este de precădere îndreptată spre trecut, spre „ceea ce a fost“, pentru a-l cunoaște „așa cum a fost“. Prezentul nu este istorie, fiindcă el face istorie. Tocmai din exemplele trecutului învățăm să avem curajul de a păși în prezent pe drumuri noi, chiar cu riscul erorii. Pentru unii gînditori (de exemplu, Eberhard Grisebach) numai prezentul are realitate deplină, fiindcă numai în el luăm o decizie într-o situație istorică singulară, într-o ireversibilă clipă particulară. Asupra prezentului, trecutul poate avea oricînd răsunet de o intensitate variabilă, dar prezentul nu este decît rareori o acceptare lîncedă a trecutului, ci o atitudine, o poziție activă chiar împotriva trecutului și nu mai puțin împotriva unora dintre contemporani. Prezentul devine istorie cînd a încetat de a fi prezent ; cît timp este prezent, el este noutate, depășire a ceea ce a fost. În eventualitatea din urmă, raportul se răstoarnă : prezentul determină trecutul prin interpretările sale și anticipează viitorul. Orice prezent are dreptul și datoria de a lua poziție, de a fi liber, de a clădi lumea sa. Prezentul nu primește, nu moștenește tot trecutul, întocmai cum viitorul nu acceptă tot ce-i testează prezentul. Prezentul înnoiește, reîncepe timpul, are în sine ceva absolut: „Cînd istoria devine obiectul filozofiei, spiritul prezent, care se decide și acționează viu, ia poziție față de lumile pe care tot el și le-a creat, față de lumea în care el trăiește ca un principiu viu. El atrage trecutul în prezent, adică în absolut și veșnicie“ (Rich. Kroner, *Geschichte und System bei Hegel,* p. 257).

Prezentul, fiindcă este luare de poziție, se desprinde de timp. Afirmația are aspectul unui paradox, căci prezentul este o dimensiune a timpului. Dar prezentul întrupează libertatea nu numai față de trecut, ci și față de actualitate. Cel care lucrează în prezent pare a lucra intemporal, pentru eternitate, adică pentru orice timp. Clipa prezentă se eternizează. Este aici și o parte de iluzie — starea de lucruri prezentă este permanentizată. Dar se ascunde tot aici și o înfumurare — credința că prezentul este numai prezentul *său,* că deci conținutul lui creator este univoc, precis. De aceea e falsă pretenția de a monopoliza aspirațiile actuale, „spiritul timpului“. Este lesne să rostești cu Ortega y Gasset : „A asculta de porunca timpului este singura alegere pe care o are individul“, dar este greu să dibuiești care este „porunca timpului“. Sînt mulți acei care pretind că știu cu certitudine care sînt cerințele timpului nostru. Ei sînt „inițiații“ prezentului, „purtătorii de cuvînt“ ai timpului de față. Ei afișează naiva încredere în „revelațiile istoriei“ ; ei cred că istoria este alături de ei ; nu numai prezentul, ci și viitorul nu mai au nici un secret pentru ei. Mulți sînt cuprinși de groază că sînt „inactuali“, că nu „merg cu vremea“, că sînt niște „întîrziați“. Există și specia acelora care poartă ca o decorație „inactualitatea“, deși ei pot fi mai actuali decît pretinșii exponenți ai prezentului. „Actualiștii“ aruncă praf în aer ca să vadă de unde bate vîntul, ce anume vrea timpul și încotro merge „generația prezentă“. Este bine să nu uităm că în clipa prezentă lupta nu este între actualitate și inactualitate, ci între adevăr și eroare, între un adevăr mai îngust și unul mai vast, între poziții active, independent de succesul „modern“, trucat al unei poziții sau alta. A fi un reflex al timpului nu este nici un merit — este o pasivitate. Este și o pretenție nefundată, căci prezentul este făurit de voința binelui, de generozitate și de cunoașterea adevărului.

Esențial este de a găsi în prezent o poziție superioară, de pe care poți îmbrățișa cît mai multe conținuturi ale realității și ale timpului. Adeseori ceea ce trece drept „cerință a timpului“ este numai dorința de a domina, de a impune o ură, o răzbunare, un deziderat personal sau colectiv. Cei care vorbesc în numele prezentului au grija, pentru a-și asigura succesul, să recurgă la alte mijloace decît la argumentare și persuasiune — la reclamă, la formarea de clici, la presiuni de tot felul. Asemenea procedee ne arată că prezentul poate fi făcut și cu mijloace neleale, deci că prezentul poate fi falsificat. Cei care în prezent sînt loviți sau înăbușiți prin tactici imorale obișnuiesc să apeleze la posteritate, așadar la viitor. Viitorul, încă mai mult decît prezentul, este libertate, este desprindere de timp, *este orientare după natura obiectelor,* după ceea ce este valabil dincolo de un timp singular, strict istoric. Dacă viitorul n-ar avea posibilitatea de a se situa în supraistoric, apelul la posteritate ar fi zadarnic. S-ar putea întîmpla ca timpul ce va veni să se intereseze de propriile lui nevoi, nu de nedreptățile trecute care așteaptă o reparație. Dar viitorul poate fi și o reparație. Numai prin năzuința spre obiecte, spre „valori“ permanente sau desprinse de timp, omul simte ca o umilință, ca o mutilare spirituală legarea de un anumit timp istoric. „A fi omul vremii sale“ este poate o abilitate, poate o fericită întîmplare, nu este o ținută care inspiră respect. Cum, oare spiritul a istovit toate virtualitățile sale, a distribuit toate posturile sale celor care au avut norocul să se nască înaintea altora ? Nu mai este loc pentru o spiritualitate liberă ? Nu există oare decît o gîndire legată de un anumit timp, de o națiune, clasă socială sau partid, pe scurt nu există decît „ideologie“, fie drept-credincioasă, conformistă — dar cine hotărăște valabil ce este drept-credincios, ortodox ? —, sau subversivă ? Un asemenea istorism ar însemna o degradare a naturii umane. În realitate, el este o armă de luptă în mîinile celor care pretind că au primit sau și-au atribuit sarcina de a reprezenta „spiritul vremii“.

~~Istorismul, pentru a majora acțiunea sa relativistă, se asociază cu~~ psihologismul : sistemul filozofic este reflexul unei conștiințe individuale, care la rîndul ei este oglinda epocii. Timpul istoric, configurația socială modelează conștiința individuală, iar aceasta caută o expresie ideală a momentului istoric în sistemul de gîndire. Așa a luat naștere o „psihanaliză“, în sens general, nu numai freudian ; așa s-a înfiripat nevoia de a explora cutele ascunse ale unui suflet care s-a exprimat într-o operă filozofică. Se impune întîi o observație : pretinsa dependență a unui sistem filozofic de o anumite personalitate nu înseamnă cu necesitate totodată dependența lui de un mediu social cu un coeficient istoric singular. Individul gînditor nu este legat de mediul cultural că un ocnaș de altădată de ghiuleaua ce-l țintuia pe loc, ci trăind în prezent el ia o atitudine proprie și poate depăși vremea sa, fiindcă gîndirea sa se îndreaptă spre anumite *obiecte*, care nu sînt dependente de condiții sociale sau psihologice. Filozofia nu este doar o rezultantă a unei culturi, ci este și o condiție a ei. Tributare curentelor timpului sînt numai spiritele mediocre. „Oamenii reprezentativi“, după expresia trivializată a lui Emerson, deschid drumuri noi, creează curente, sînt modele pentru alții. Să nu ni se riposteze că spiritele creatoare n-au făcut decît să actualizeze ceea ce preexista virtual. Riposta este un cerc vicios ; ea presupune ceea ce tocmai trebuie demonstrat ; concluzia devine premisă majoră — că noul curent preexistă. Nu cumva, în realitate, creațiunea sau pretinsa actualizare a produs și perspectiva virtualității ? Nu cumva realitatea este condiția posibilului, nu invers, cum susține o concepție pe cît de veche, pe atît de eronată ?

O altă considerație cu mai multă greutate zdruncină din temelie istoricismul și psihologismul (este surprinzător că această considerație atît de simplă a scăpat spiritelor altminteri vigilente). Între *obiectul* cercetat de filozofie, de științe, și vizat de orice disciplină de cultură, de o parte, și condițiile psihologice și sociale (economice, politice etc.), de altă parte, nu există corespondență univocă, bine determinată. Diferiți oameni, diferite epoci, națiuni, clase sociale tind spre același obiect, spre aceeași stare de lucruri, deși ele ascultă de cele mai eterogene motive personale sau colective. Aceste motive nu ne dau indicații exacte asupra obiectului identic. Explorarea conștiințelor și descoperirea condițiilor sociale prilejuiește adeseori un pitoresc literar sau o justificare politică.

Așteptăm o nouă ripostă : dacă obiectul intenționat este *identic* în condiții psihologice și istorice *diverse*, de ce cunoașterea lui nu este una și aceeași, de ce există, de exemplu, sisteme filozofice sau soluții opuse ale *aceluiași* obiect ? Am răspuns și înainte acestei temeinice întîmpinări și vom reveni aici pe larg asupra ei. Deocamdată ne mulțumim să observăm că, în această situație, dorința legitimă, sănătoasă este înlăturarea a tot ceea ce tulbură luminarea corectă a obiectelor, a realității, pentru a ajunge la rezultate concordante în domeniul teoretic, deși nu este exclusă eventualitatea ca *același* obiect să aibă determinări, aspecte *diferite*. În realitate, în loc de un efort susținut spre adevăr, obiectivitate, cunoaștere autentică, foarte mulți savurează, întrețin și intensifică diversitatea, opoziția sistemelor de gîndire. Varietatea poate fi o delectare estetică sau o promovare a acțiunii egoiste, a unor interese particulare ; rareori ea este un postulat teoretic. Din punct de vedere teoretic, varietatea se reduce provizoriu la două-trei sisteme.

Deosebirea dintre *obiecte*, care au existență independentă, și condițiile „subiective“ (în sens general) în care sînt date obiectele este fundamentală pentru o bună înțelegere a fenomenului de cunoaștere, care a fost în genere viciat de interpretări idealiste. Prin condiții „subiective“ înțeleg nu numai stările psihice personale în tot complexul lor, ci și stările social-istorice ale unei colectivități, constelațiile de împrejurări schimbătoare în viața grupurilor. Criticismul filozofic, analiza reflexivă a vieții umane a cîștigat definitiv acest adevăr : pentru a cunoaște obiectele, îndeosebi obiectele reale, pentru a produce o valoare culturală trebuie să fie date anumite condiții psihologice și social-istorice. Totdeauna un anumit om, o anumită cultură „face“ știință, filozofie, artă, religie, morală etc. Prezența condițiilor istoric-sociale și individuale este impusă de simpla constatare a realității. Am falsifica, am mistifica realitatea dacă n-am ține seama de acele condiții mai mult sau mai puțin complexe. În lumina acestei constatări, psihologismul și istorismul sînt fundate. Istoria este afirmarea solemnă a caracterului uman inerent întregii culturi ; este un adevăr aproape tautologic, căci aceasta înseamnă că tot ce face omul poartă pecetea sa. Nu trebuie să ne așteptăm la altceva. Urmează de aici că omul își clădește cultura prin falsificarea materialelor, a datelor, a obiectelor ? Ar fi un paradox grosolan. Știința este sau mai degrabă tinde să fie obiectivă prin puterile omului, prin mijloacele sale, care trebuie să lase urme în opera științei pentru a da o expresie deplină a realității, pentru a oglindi complexitatea obiectelor. Fără om, fără participarea sa conștientă în știință, lumea nu este completă, nu este o totalitate. Această perspectivă mai largă oprește pe om de a se închide în orgoliul unei concepții infailibile și definitive. Orizontul științei va fi mereu deschis, mijloacele de cunoaștere ale omului tot mai perfecționate și de aceea se va impune omului conștient o modestie vigilentă, o umilință mereu lucidă. Îndeosebi nu vom uita că „subiectivul“ (în sens general), chiar dacă are o structură proprie, ireductibilă la „obiect“, nu are funcție dominantă, ci ocupă polul recesiv față de obiect. Subiectivul nu covîrșește niciodată obiectivul și de aceea el se poate număra printre componentele obiectivului, ca o întregire a obiectivului.

Concluziile deduse din prezența omului chiar și în disciplinele cele mai obiective sînt deci greșite. Condițiile istoric-sociale și psihologice nu sînt obstacole pentru a interpreta obiectele, ci dimpotrivă sînt mijloace firești pentru a intra în contact cu aceste obiecte și a le avea în conținutul lor propriu. Desigur, ajutîndu-ne să posedăm acele obiecte, condițiile „subiective" își vor manifesta și impune prezența lor și felul lor de a fi. Dar am întîrziat de a face o însemnată precizare. Prezența omului în acele condiții ce ne îndrumează spre obiecte nu angajează însuși obiectul, ci *relația* obiectului cu o conștiință sau cu o colectivitate istorică de conștiințe. Omul are incluse în cunoașterea unui obiect, de exemplu astronomic, și relațiile acelui obiect cu omul însuși, relații psihologice sau culturale. Aceste relații umane ale obiectului se furișează în obiect, adesea fără conștiință clară, și deformează obiectul. Nu există, ca să cităm un exemplu elementar, două lumi astronomice, lumea geocentrică antică și lumea copernicană modernă, ci aceeași lume dată în relații diferite cu omul și cultura lui la un moment dat al istoriei. Aceeași lume este cunoscută în constelații culturale diferite. Nu numai cei vechi, ci și cei moderni pînă astăzi n-au învățat să deosebească între obiectul unic și relațiile lui diverse cu o multiplicitate de obiecte, iar dacă au învățat, au făcut-o numai parțial.

Un spirit pătrunzător și subtil, cum este scriitorul Aldous Huxley, descoperă cu satisfacție la Aristotel o gravă contradicție. Ca logician, Aristotel consideră „omul" ca un universal, ca un obiect general identic, de unde urmează că toți oamenii sînt egali ; ca doctrinar politic grec, el admite sclavia pe care o justifică prin inegalitatea dintre oameni (A. Huxley, *Le plus sot animal,* 1946, p. 22). Huxley nu știe că Aristotel și chiar înainte de acesta Platon au făcut o strictă deosebire, pe care ei n-au respectat-o totdeauna, între substanță și relație. Ei știau, ceea ce Huxley uită, că „a fi sclav" este o relație întîmplătoare și trecătoare a unui om, relație care nu știrbește esența și egala demnitate a omului, dar îi modifică radical poziția socială. Ceea ce am constatat la obiectele zise teoretice (reale și mai ales suprareale sau matematice) rămîne valabil și la obiectele ireale, fictive (arta), la obiectele ideale (valori morale și religioase), cu o mare singură diferență. Factorii „subiectivi", adică relațiile obiectelor respective cu omul intră ca parte integrantă în obiecte, în chiar conținutul lor, ceea ce explică plasticitatea, uneori proteică, a acestor obiecte, fără ca ele să piardă prin aceasta caracterul lor de obiecte specifice, independente de conștiința individuală. Chiar condiționate intrinsec de conștiința umană, obiectele zise ateoretice (estetic, etic, religios) au o existență de sine stătătoare. La aceste obiecte, subiectivitatea recesivă este doar mai pronunțată.

Confuzia dintre obiect și relațiile lui are totuși o explicație. Relațiile, chiar cînd sînt superficiale, nu sînt arbitrare, nu sînt produse „subiective", ci aparțin și ele sferei largi a obiectului. Relațiile sînt fundate pe obiectele ce stau în relație, deci sînt obiective, fiindcă un termen al relației sînt conștiințele individuale și colective, ca realități specifice. Sarcina eminentă a reflexiei este să distingă relațiile după obiectele ce le suportă și să ierarhizeze importanța obiectelor ce stau în relație. Perspectiva pămîntească, umană a universului nu va fi niciodată hotărîtoare pentru univers, ci numai pentru om. În rezumat, istorismul nu compromite cultura, dacă nu este falsificat în sens subiectivist; el poate chiar reprezenta o îmbogățire culturală, în măsura în care ne dezvăluie laturi ascunse pînă atunci ale realității. Istorismul posedă mijloacele de a remedia relele pe care interpretarea lui sceptic relativistă a putut să le producă sau chiar le-a produs.

Am dezbătut pînă acum problemele cuprinse în dualismul istorism-supraistorism. Numai în treacăt ne-a preocupat noțiunea de „ideologie“, în sensul dat de Marx și Engels și primit de mulți sociologi și filozofi burghezi, ca Max Weber, Ernst Troeltsch, Th. Litt, F. Oppenheimer, Max Scheler și mai ales Karl Mannheim, care s-a specializat în cercetarea ideologiei ca fenomen tipic al istorismului și al „sociologiei cunoașterii“ (termen consacrat de M. Scheler). Critica noțiunii de ideologie este punctul de plecare a ceea ce mai tîrziu va deveni materialismul istoric și dialectic. Așadar, marxismul începe prin a fi o analiză a ideologiei burgheze, care cuprinde „morala, religia, metafizica și orice altă ideologie“ (Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, p. 13) [61] și sfîrșește cu o critică a economiei politice (Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie; Das Kapital*). Ideologia este exponenta *conștiinței*, economia politică este exponenta *existenței* sociale, a laturii materiale a vieții, a raporturilor de producție, în genere a muncii. Economicul constituie baza, infrastructura, existența socială, fiindcă el este factorul independent, autonom, în sensul adevărat al cuvîntului; ideologicul este suprastructura, care este un „reflex“ al existenței materiale și ca atare este lipsită de autonomie. Marx și Engels au susținut totdeauna că ideologia este factorul dependent față de factorul material. Cel mult, Engels, în celebrele sale scrisori din 1890 și 1894, recunoaște ideologiei o „autonomie relativă“ și de aceea existența materială, activitatea economică este determinantă numai „în ultimă analiză“. Uneori, Marx și Engels au înclinat să definească ideologia ca o „aparență“ *(Schein)*, ca un epifenomen fără acțiune. Concepția definitivă a marxismului recunoaște eficacitatea factorului ideologic, recunoaște dar că ideologia este o componentă a existenței sociale [62]. Ideologia poate determina, însă nu „în ultimă analiză“, raporturile de producție; ea are o anumită autonomie, o logică proprie, o dezvoltare interioară, dar nu are o autonomie absolută.

Polemizînd cu falsul hegelianism al lui Proudhon, Marx argumentează pentru a funda nu numai ideologia pe raporturile sociale de producție, ci și dependența raporturilor de producție de momentul istoric. Raporturile de producție variază istoric, după cum ele sînt în concordanță sau în contradicție cu forțele de producție, care sînt supuse schimbării. Forțele de producție (munca oamenilor și uneltele de producție) reprezintă factorul cel mai mobil, cel mai istoric. „Să admitem împreună cu dl. Proudhon că istoria reală, istoria cronologică este succesiunea istorică în care s-au manifestat ideile, categoriile, principiile. Fiecare principiu (afirmă Proudhon) a avut secolul lui pentru a se manifesta: principiul de autoritate, de exemplu, a avut secolul al XI-lea, după cum principiul individualismului secolul al XVIII-lea. Din consecință în consecință, secolul era acela care aparținea principiului, iar nu principiul secolului. Cu alte cuvinte, principiul era acela care făcea istoria, iar nu istoria principiul. Cînd, după aceea, pentru a salva atît principiile, cît și istoria, ne întrebăm de ce cutare principiu s-a manifestat în secolul al XI-lea sau în secolul al XVIII-lea mai curînd decît în oricare altul, sîntem siliți să cercetăm amănunțit care erau oamenii secolului al XI-lea, care erau cei din secolul al XVIII-lea, care erau nevoile lor respective, forțele lor de producție, modul lor de producție, materiile prime ale producției lor, care erau în sfîrșit raporturile de la om la om rezultate din toate aceste condiții de existență. A adînci toate aceste chestiuni nu înseamnă oare a face istoria reală, profană a oamenilor din fiecare secol, a-i prezenta pe acești oameni, în același timp, ca pe autorii și actorii propriei lor drame ? Dar, din moment ce prezentați oamenii ca pe autorii și actorii propriei lor istorii, ați ajuns printr-un ocol la adevăratul punct de plecare, deoarece ați abandonat principiile eterne de la care ați pornit la început“ (K. Marx, *Das Elend der Philosophie,* p. 97—98) [63].

Marx are o justă viziune a „existenței sociale“ ; aceasta se definește prin raporturile dintre oameni și în primul rînd sau „în ultimă analiză“ prin raporturile de muncă, datorită cărora *sînt produse* mijloacele de trai. „În producție, oamenii nu acționează numai asupra naturii, ci acționează și unii asupra altora. Ei nu produc decît cooperînd într-un anumit fel și făcînd între ei schimb de activități. Pentru a produce, ei intră în anumite legături și relații sociale și numai în cadrul acestor legături și relații sociale are loc acțiunea lor asupra naturii, are loc producția“ (K. Marx, *Muncă salariată și capital,* 1847) [64]. Separarea relațiilor economice, cu atît mai mult a relațiilor ideologice, de raporturile reale, istorice, concrete dintre oameni este un „fetișism“, o substanțializare, o reificare a ceea ce în sine este o relație vie. „Fetișismul“, prezentarea producției ca o realitate ce se impune omului din afară, ca o fatalitate, este de origine burgheză. Dar chiar dacă realitatea economică este reintegrată în raporturile concrete, istorice dintre anumiți oameni, se ivesc două mari întrebări : 1) de ce natură este raportul dintre factorul material, economic, și factorul ideologic, care este încă mai mult „fetișizat“, rupt de condițiile materiale ale vieții oamenilor, transformat în principiu absolut, autonom ; ce proporții are dependența ideologiei, a conștiinței de economic, odată admisă posibilitatea unei interdependențe, a unei acțiuni reciproce între cei doi factori ? ; 2) decisivă este noua întrebare care se referă la realitatea și adîncimea opoziției dintre economic (material) și ideologic — sînt cei doi factori ireductibili, sau unul se reduce la celălalt, așa cum, de exemplu, în materialism conștiința „se reduce“ la materialitatea creierului ?

Prima întrebare ține să precizeze, după ce s-a recunoscut că factorul material este primordial „în ultimă analiză“, dacă factorul material este numai *condiție* a ideologiei sau este *o cauză* determinantă, *producătoare,* a valorilor ideologice, deci a unor procese sociale de altă natură decît aceea a proceselor economice. În lucrarea *Zur Kritik der politischen Oekonomie,* Marx vorbește de „condiții“ *(Bedingungen),* nu de „cauze“ *(Ursachen).* Această deosebire nu este străină cercetării noastre de pînă acum și ea va fi pusă în lumină mai jos, cînd vom dezvolta răspunsul la o a treia chestiune. S-ar putea să ajungem la concluzia că factorul economic poate fi și „condiție“ și „cauză producătoare“ (aceasta din urmă, parțial), după felul *obiectelor* ideologice. Dar prima întrebare are și alte laturi. Astfel, nu trebuie să uităm, cum se întîmplă de obicei, că omul se poate găsi în două condiții economice *toto genere* deosebite. În adevăr, cineva poate sta sub presiunea aprigă a condițiilor de trai, sub biciul căutării neîntîrziate a hranei și a adăpostului ; cineva se poate afla într-o stare disperată de urgență, omul poate fi încolțit de greutăți, față în față cu moartea. Un asemenea om se agață de orice ideologie, oricît de iluzorie, dacă ea îi inspiră puțin curaj și îi dă puterea de a rezista. În starea de urgență, cunoașterea, sentimentul și acțiunea sînt strîns legate, aproape se contopesc. „Acolo unde viața este o luptă directă pentru existență, gîndirea nu se desparte de sentiment, nici sentimentul de voință" (H. Höffding, *Esquisse d'une psychologie,* ed. a III-a, 1906, p. 121). Dimpotrivă, cineva poate să nu se afle sub presiunea urgenței, fiindcă și-a satisfăcut cel puțin un minimum de nevoi vitale și atunci el devine capabil de a se desprinde din cleștele presiunii, poate fi stăpîn pe gîndirea și fapta sa, poate fi mai „obiectiv". Primul este omul „subiectiv", „disperat", care nu cunoaște decît imperativul clipei și vibrația internă, gata să accepte și o „minciună vitală". Cultura a avut ca principiu, ca „învățătoare", nevoia, cum spune Democrit *(chreia didàskalos),* dar ea nu a înflorit decît după ce s-a realizat o treaptă superioară de existență, o anumită bunăstare sau cel puțin după ce a dispărut nevoia neîndurătoare a clipei. „Orice dezvoltare mintală superioară are deci drept condiție o anumită independență față de exigențele momentului" (*ib.*, p. 122).

A doua întrebare este mult mai semnificativă și mai bogată în consecințe : economicul și ideologicul sînt oare diferiți, poate chiar opuși, sau dimpotrivă sînt omogeni și de aceea reductibili unul la altul ? Prima soluție este promovată de cunoscuta frază din prefața la *Zur Kritik der politischen Oekonomie* : „Nu conștiința oamenilor determină existența lor, ci dimpotrivă existența lor socială determină conștiința lor" [65]. S-a observat că a doua parte a frazei aduce o completare primei părți. În aceasta este vorba numai de „existență", în a doua se vorbește de „existența socială". În realitate, și în prima parte se subînțelege „existența socială", fiindcă omul nu mai are o existență pur naturală. Întrebarea noastră va primi o formulare mai generală : existența social-istorică și conștiința sînt eterogene sau omogene ? Întrebarea va primi drept răspuns o luare de poziție materialistă sau idealistă. Problema însăși, întrebarea cu opoziția ei este viciată de o gravă confuzie. Omul, ca ființă conștientă, nu lucrează niciodată mecanic, împins din afară, ca și cum ar fi un corp inert care primește un șoc, ci lucrează cu o motivație conștientă. Pe scurt, întreaga activitate a omului se desfășoară pe planul conștiinței. Înseși fenomenele zise materiale (economice), nevoile, munca productivă sînt fapte de conștiință și ca atare „ideologii" (credințe, nevoi, impulsuri, chiar idei), ca de altminteri toată viața social-istorică. Întrebarea obișnuită — omul este determinat de idei sau de condiții material-economice ? — este, a luat naștere dintr-o neînțelegere. Omul lucrează totdeauna „determinat de idei", dacă luăm ideea în sensul cel mai general, de fenomen de conștiință. Toate faptele istorice sînt determinate de opinii, credințe, sentimente. Tot ceea ce mișcă pe om, spune Engels în studiul său asupra lui Feuerbach, trebuie să treacă prin capul său şi de aceea orice om normal este un „idealist înnăscut". Ideologia este pretutindeni, dacă oamenii îşi fac propria lor istorie, cum nu se ostenesc să repete Marx şi Engels.

Asupra acestui punct orice discuţie este de prisos. Discuţia ia naştere numai, dacă ne întrebăm : cum apar fenomenele de conştiinţă care determină acţiunea social-istorică ? Idealismul (spiritualismul) crede că ideile făuritoare de istorie sînt „creaţii" ale spiritului, sînt produse ale gîndirii pure, fie ale celui ce gîndeşte şi acţionează, fie ale altora, dacă cel ce gîndeşte şi lucrează pe plan istoric a împrumutat de la alţii ideile, convingerile. Materialismul (realismul) afirmă dimpotrivă că ideile sînt determinate de obiecte independente de conştiinţa individuală sau socială. Marxismul a criticat temeinic explicarea idealistă a ideologiei, cum se întîlneşte tipic la Hegel ; el respinge părerea că ideile sînt „momente" ale unui Spirit care este creator prin operaţiile logice ale afirmaţiei şi negaţiei, dar în acelaşi timp el rămîne dezarmat dacă ideologia este explicată în mod consecvent realist sau „materialist". Numai privită din unghiul idealismului ideologia apare ca o „falsă conştiinţă", cum o numeşte Engels în scrisoarea din 14 iulie 1893 către Franz Mehring. Prin urmare, economicul (materialul) şi ideologicul, infrastructura şi suprastructura, nu sînt factori eterogeni, aşa cum baza unei case şi etajele construite pe bază nu sînt eterogene, ci sînt omogene ; infrastructura şi suprastructura sînt trepte, forme ale „ideologiei", ale conştiinţei, dar cauzele lor determinante sînt „independente de conştiinţă", sînt oarecum „materiale". Istoria este produsă de ideile oamenilor, dar ideile nu sînt creaţii ale unui Spirit transcendent, ci sînt determinate de lucruri, de „lume", de realităţi.

Cu aceasta am ajuns la o a treia întrebare, care merge mai adînc decît a doua : care sînt cauzele diferitelor forme de ideologie, în care intră şi nevoile economice, care sînt cauzele stărilor de conştiinţă care determină acţiunile istorice ? Răspunsul nostru este cunoscut, fiindcă l-am repetat în multe împrejurări. Conştiinţa este totdeauna conştiinţa *a ceva* ; ea *are* ceva, se orientează după *obiecte* în genere. De asemenea, ne este familiară varietatea obiectelor, printre care obiectele reale corporale şi psihice au funcţie dominantă. Există însă şi obiecte ireale (fictive), ideale, suprareale, cu funcţie recesivă faţă de cele reale ; în sfîrşit, există un amestec al tuturor acestor obiecte care nu sînt niciodată absolut separate. Ştiinţele exprimă în forma cea mai pură obiectele reale şi suprareale (matematica). În schimb, şi în ştiinţe se strecoară obiectul ireal (imaginar) ca ipoteză sau ca eventuală eroare ; de asemenea, se strecoară obiectul ideal ca evaluare, ca apreciere, principial sever izgonită din ştiinţă, dar de fapt prezentă chiar în simpla selectare a faptelor. Dar religia, morala, arta ? Ele au obiecte distincte, în genere complexe, mixte. Obiectul religios pretinde a fi cel mai real, pretenţie care nu rezistă criticii ; de aceea, obiectul religios s-a refugiat totdeauna în actul de credinţă, de adeziune subiectivă, care este o realitate interioară. Totuşi, obiectul religios trebuie să aibă aspecte reale, care sînt însă dominate de aspectele ireale (mitice) şi mai ales cele ideale (valorile care susţin credinţa — ceea ce are valoare *trebuie* să aibă o existenţă superioară). Ne reamintim care este aspectul real al religiei — conștiința, „sufletul“, „spiritualitatea“ ca existență originală, cu atribute proprii. Religia înzestrează conștiința cu ceea ce îi lipsește de fapt, cu puterea strivitoare a realității în totalitatea ei, și astfel ajunge să răstoarne raportul recesiv „normal“ — nu materia, ci spiritul domină. În artă, obiectul este de precădere ideal și fictiv (iluzoriu), dar el cuprinde cu necesitate și aspecte reale, nu numai în materialul întrebuințat în execuția artistică, ci și în conținutul operei de artă. Morala și dreptul amestecă, de asemenea, aspectele ideale dominante cu aspecte reale, stări de conștiință, voința liberă, moravuri, legi, sancțiuni sociale. Același lucru se poate spune despre politică, în care, în ciuda „realismului“ ei, sînt eficace laturi ideale, aspirații de mai bine sau „progresiste“, rezemate pe laturi fictive, pe credințe, utopii, mituri. Economia politică are în genere un obiect real, se îndreaptă spre „materialele“ ce satisfac nevoile vieții elementare, dar nu exclude factori fictivi, simple aspirații, după cum îi sînt necesari factori ideali, „valorile“ economice, „prețul“ obiectelor.

În examinarea amestecului de obiecte care dirijează formele de conștiință, de ideologie, un loc aparte trebuie să acordăm unei anumite categorii de obiecte reale. Obiectele în genere sînt avute în anumite condiții social-istorice, în afară de cele psihologice (individuale), deci obiectele în genere sînt avute numai dacă sînt avute sau prezente dinainte alte obiecte particulare. Există obiecte-scop și obiecte-mijloc, condițiile social-istorice. Nu orice obiect în genere este avut în orice condiții sociale, care la rîndul lor sînt tot obiecte, obiecte specifice de ordin economic, politic, juridic, acestea trei fiind adesea strîns sudate cu dominarea condițiilor (obiectelor) economice. Se înțelege că, în această situație de neînlăturat, obiectele avute se impregnează cu felul de a fi al *obiectelor care condiționează* posesia celorlalte obiecte, adică a obiectelor care sînt intenționate la început, ca și cum ele ar fi cu totul independente de acele condiții sociale. Impregnarea obiectelor — simple condiții sociale în obiectele intenționate primar este cu atît mai necesară și importantă, cu cît obiectele primare au drept conținut societatea, morala, viața politică etc., așadar înseși condițiile istorice ale cunoașterii. Obiectul primar și obiectul secundar (condițiile) se contopesc. Această impregnare nu justifică o subiectivare fatală, o falsificare inevitabilă a obiectelor intenționate primar, fiindcă eventuala falsificare este principial cunoscută, iar efortul corectării continue — o obligație imperativă a metodei științifice și, dimpotrivă, retranșarea conștientă și perseverentă în acele condiții „subiective“ o adevărată perversitate logică, oricît ar fi aceasta de utilă pentru moment.

În ce constă „falsa conștiință“ a ideologiei ? De ce ideologia poate fi o „aparență“ *(Schein)* ? Ideologia nu este o „falsă conștiință“ și o „aparență“, fiindcă ar fi superfluă, secundară. Dimpotrivă, se recunoaște puterea ideologiei chiar cînd este „aparență“. Falsitatea ideologiei trebuie căutată în altă parte. Marx relevă, mai ales în *Ideologia germană* și *18 Brumar,* că ideologia este falsă fiindcă ea nu exprimă motivarea reală social-economică a concepțiilor, valorilor și acțiunilor, ci o maschează printr-o motivare „ideală“, adeseori „nobilă“, dar mincinoasă. Cum în viața particulară ne-am obișnuit să deosebim între ceea ce spune și crede un om despre sine și ceea ce este el în realitate și înfăptuieşte, tot aşa — şi poate încă mai mult — trebuie să ne obişnuim să deosebim, în viaţa publică, între frazele sau închipuirile diferitelor grupuri sociale şi interesele lor reale, între reprezentare şi realitatea corespunzătoare. Ideologia ca „conştiinţă falsă“ este dar o confundare a obiectelor reale între ele şi a celor reale cu cele ireale şi ideale, este o „voalare“ *(Verhüllung)* a unor obiecte cu ajutorul altora. Dar şi aici nu trebuie să uităm că, de exemplu, aspiraţiile unui partid, prin care reprezentările partidului depăşesc realitatea sau o răstălmăcesc, sînt totuşi un element al vieţii, al realităţii partidului. Esenţială este corespondenţa cea mai deplină dintre conştiinţă (ideologie) şi obiecte. Confundarea, amestecul obiectelor în cadrul ideologiilor este un act normal şi spontan al omului, dar tot aşa de normală, deşi mai puţin spontană, este discriminarea şi ierarhizarea obiectelor, oricît ar fi ele de anevoioase şi cu o reuşită necompletă, mai ales cînd ne aflăm în faţa unei voalări cinice, machiavelice. Din nefericire pentru el, cinismul „realist“ ignorează factori reali şi eficace, cum este o credinţă naivă, puternică, irezistibilă, care poate să mături cinismul distins, decadent sau cinismul brutal al arivistului. Dincolo de ideologia ca „falsă conştiinţă“ există o ideologie ca „justă conştiinţă“, care se afirmă ori de cîte ori ţinem seama de complexitatea obiectelor, de jocul factorilor istorici în geneza conţinuturilor culturale. Istoria are ca principală sarcină să dea la lumină, să descurce toate condiţiile (economice, politice etc.) în care s-au cristalizat, s-au născut şi dezvoltat toate celelalte manifestări culturale. Istoria ne arată că există obiecte care trebuiesc avute înainte, ca condiţii concrete, pentru a avea alte obiecte, respectiv că unele ideologii (economică, politică) sînt condiţia altor ideologii. Ignorarea acestor condiţii creează o „falsă conştiinţă“, care este normală omului ca şi eroarea. Eroarea şi „falsa conştiinţă“ sînt trepte ale adevărului şi ale „justei conştiinţe“, dacă ele sînt cunoscute drept ceea ce sînt — un provizorat, un moment omeneşte necesar al progresului ştiinţific.

Expunerea noastră, în străduinţa de a-şi deschide un drum prin mijloace proprii, a avut poate unele puncte obscure; de aceea sîntem datori să aducem precizări şi la nevoie să rezumăm. Viaţa omului se desfăşoară primar pe planul conştiinţei, al „ideologiei“, dar planul conştiinţei, care nu este o generaţie spontană, oricît de activ ar fi, se orientează necesar după complexul de obiecte. Conştiinţa fără obiecte este goală, obiectele fără conştiinţă sînt oarbe. Ideologia este totalitatea obiectelor, întrucît sînt considerate în relaţie subalternă, dar necesară cu o conştiinţă umană. Prin definiţie, obiectele sînt independente de conştiinţă, dar posesia lor are ca substrat raportarea la o conştiinţă. Trebuie subliniat că relaţia obiectelor cu o conştiinţă are loc ierarhic, pe trepte suprapuse, prin jocul mijloacelor şi scopurilor; pentru a avea unele obiecte, de exemplu obiectele teoretice (reale sau suprareale), artistice (ireale), morale şi religioase (valorile), trebuie ca unele obiecte să aibă rolul de condiţii necesare, care sînt primordiale şi urgente. Nu există cultură fără securitate materială (economică), juridică şi politică. Cultura are dar o bază *„reală“* de obiecte de precădere economice, bază sau „infrastructură“ care se răsfrînge în conştiinţă, în ideologie sau în „suprastructură“ sub forma de satisfacere sau nesatisfacere a nevoilor elementare, sub forma sentimentului de securitate sau de insecuritate, de precaritate. Baza de obiecte-condiții necesare are drept echivalent pe planul conștiinței o ideologie puternică, stăruitoare. Primejdia culturală nu constă atît în perspectiva ca obiectele intenționate de munca spirituală, deci ca ideologia-scop să mascheze și să mistifice obiectele-condiții, ideologia-mijloc, ci invers, primejdia constă în perspectiva ca mijloacele, condițiile să mascheze, să deformeze, să devieze opera culturii, mai puțin rezistentă, mai vulnerabilă. Deformarea obișnuită este determinată de mijloace, de condiții (obiecte sau ideologii), fiindcă ele au superioritatea inerentă „condiției fără de care nu este posibil“ nimic. „Falsa conștiință“ decurge din confundarea obiectelor sau ideologiilor-scop cu obiectele sau ideologiile-mijloace, condiții ale culturii. Cunoașterea clară și distinctă a ierarhiei ideologice în geneza culturală și a primejdiilor ei este cel mai bun scut al filozofului. Știm bine că nu numai „ideologia“ poate masca „realitatea economică“, ci și aceasta poate masca și mistifica pe cea dintîi. De regulă, această îndoită mistificare este procesul „falsei conștiințe“ — condiția, mijlocul devine scop, universul obiectelor este aservit de obiecte parțiale. Dar mistificarea supremă stă în convingerea că „ideologiile“ (politica, arta, morala, dreptul, religia etc.) „reflectă“ — termenul a fost întrebuințat de Engels, în timp ce Marx însuși prefera pe acela de *condiții* social-istorice — „structura economică a unui moment istoric dat, nu însăși structura obiectelor“. Ne reamintim că orice disciplină culturală se orientează după obiecte specifice, independente de condițiile sociale, fiindcă ele au o natură proprie, chiar dacă această natură revendică un loc subaltern, variabil după discipline, și acele condiții sociale care sînt totodată obiecte și reflexe ideologice ale obiectelor.

Ne solicită încă, pentru clarificare, poziția marxistă față de dualismul recesiv istorism-supraistorism. Pasaje cunoscute din *Manifestul comunist* par a condamna tendința supraistoristă ; am spus „par“, fiindcă acele pasaje sînt formulate explicit și energic, ca între *Manifestul*, dar fără precizări tocmai în punctul asupra căruia am vrea să cunoaștem mai mult. Marx ține să spulbere învinuirea că partidul comunist „desființează adevărurile veșnice“. Vom cita ceva mai mult din această parte a capitolului doi, intitulat *Proletari și comuniști* : „Dar, se va zice, ideile religioase, morale, filozofice, politice și juridice s-au modificat în cursul dezvoltării istorice, însă religia, morala, filozofia, politica, dreptul se mențin, cu toate aceste transformări. Mai mult încă, există adevăruri veșnice, ca libertatea, dreptatea etc., care sînt comune tuturor condițiilor sociale. Comunismul însă desființează adevărurile veșnice, el desființează religia și morala, în loc de a le întemeia pe noi baze, și aceasta este în contrazicere cu întreaga dezvoltare istorică de pînă acum“. După ce a rezumat obiecția, Marx și Engels continuă : „La ce se reduce această obiecție ? Istoria tuturor societăților de pînă acum a fost determinată de dezvoltarea antagonismelor de clase, antagonisme care au îmbrăcat diferite forme, în diferitele epoci istorice. Oricare a fost însă forma pe care au îmbrăcat-o aceste antagonisme, exploatarea unei părți din societate de către alta este un fapt comun tuturor secolelor trecute. Nu poate fi deci de mirare că conștiința socială din toate epocile, cu toată deosebirea și variațiunea ei, s-a mișcat totdeauna în anumite forme comune, în forme de conștiință care nu vor dispare în întregime decît cu *completa* dispariție a antagonismelor de clase. Revoluția comunistă înseamnă ruperea desăvîrșită cu raporturile de proprietate moștenite de pe vremuri; nu poate fi deci nici o mirare că, în cursul dezvoltării sale, comunismul rupe în mod radical cu ideile tradiționale" (*Manifestul comunist,* trad. în rom. de Ioan Sion, ed. a III-a, p. 61)[66]. Am dori să știm ce alte idei va aduce comunismul în locul religiei, moralei, filozofiei, politicii, dreptului? Autorii *Manifestului,* poate de teama utopismului, sînt de o rezervă absolută. Credem că putem prezice cu destulă siguranță că „radical" noua ideologie, odată ce au dispărut antagonismele de clasă, va fi unitară, stabilă și va constitui o tradiție spontan intolerantă.

Că totuși Marx nu suprimă principial o *veche* tradiție culturală, o persistență supraistorică în epocile antagonismelor de clasă, putem descifra aceasta dintr-un pasaj cuprins în *Contribuții la critica economiei politice.* După ce analizează epopeile lui Homer, Marx scrie: „Dificultatea nu constă însă în a înțelege că arta și epopeea greacă sînt legate de anumite forme de dezvoltare socială. Dificultatea constă în faptul că ele ne mai produc încă și astăzi o plăcere artistică și că mai valorează în anumite privințe ca norme și modele de neatins"[67]. Marx crede că înlătură dificultatea recurgînd la o noțiune biologică — „farmecul veșnic" al epopeii și artei grecești este farmecul tinereții unei culturi normale. Tinerețea aceasta este legată de condiții sociale care nu mai pot reveni niciodată, dar ea poate fi reprodusă pe orice treaptă mai înaltă. Vom căuta explicația adevărată a acestui fenomen supraistoric în împrejurarea că noi putem gusta și înțelege operele cele mai primitive, cele mai străine de felul nostru de a simți și înțelege, fiindcă în această diversitate ne regăsim pe noi înșine „ca oameni" îndreptați spre obiecte culturale identice. Tradiția omului se fundează pe structura obiectelor culturale, pe capacitatea lor de a oferi noi conținuturi; pe scurt, pe posibilitatea lor de a uni recesiv istoricul și supraistoricul. Tradiția, ca factor legitim și inevitabil, nu se confundă cu ideologia „clasică", dacă prin aceasta se înțelege un ideal absolut și definitiv, fără rădăcini în viața socială, un registru de valori intangibile în care s-a codificat ceea ce Vasari numește *buona maniera antica e moderna,* adică un ideal de armonie global — antic, cu adaosul Renașterii —, ci este o „idee conducătoare", în care valorile perdurabile ale obiectelor culturale se îmbină cu condiții istorice noi, cu o receptivitate mereu împrospătată. Opera *De consolatione philosophiae,* a lui Severinus Boethius, a celui din urmă filozof antic, a inspirat evul mediu — Boethius este fondatorul scolasticii —, Renașterea și epoca modernă pînă în vremea noastră (Anatole France), avînd ca motiv fundamental *umanismul* (Konrad Burdach, *Die humanistischen Wirkungen der Trostschrift des Boethius,* în „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", Heft 4, 1933, p. 533).

Într-o retrospecție finală repetăm că raportul recesiv al ideologiei față de economic și celelalte condiții preliminare de ordin social-istoric se clarifică dacă nu pierdem din vedere urgența vitală de care vorbeam înainte. Condițiile istorice influențează diferit posesia obiectelor culturale, după cum omul este strîmtorat de împrejurările vieții sau dimpotrivă înlesnit de ele. De aceea este o diferență esențială între o ideologie care se constituie în stare de alarmă, de grele lipsuri alimentare, de defensivă sau dimpotrivă de ofensivă disperată a voinței de putere, de agresivitate dîrză, cînd tot ce poate servi succesului este dogmatizat, și o ideologie care se constituie în stare de satisfacere a trebuințelor, în condiții de energie disponibilă, desfășurată în calm și stăpînire de sine. De asemenea, reamintim de o obiecție pe care ne-am făcut-o noi înșine la începutul acestui capitol. Istorismul pare că răstoarnă relația recesivă constatată în alte dualisme — obiect-subiect, cosmocentrism-antropocentrism. Acceptînd ca regulă de metodă supunerea față de fapte, putem fi liniștiți. Caracterul dominant al istorismului nu este subiectocentrism sau antropocentrism pentru două motive : 1) condițiile istoric-sociale sînt numai *cadrul* în care se realizează pentru om toate raporturile recesive, fără ca prin aceasta structura însăși a recesivității să sufere vreo știrbire ; 2) istorismul nu este o centrare în om, cum nu este nici o ieșire din cîmpul uman. Viața istorică este tot un obiect, și anume un obiect care este legat recesiv de om. În dimensiunea istorică, temporală a vieții umane își găsesc adăpost cele două dualisme amenințate — obiect-subiect, cosmocentrism-antropocentrism. De aceea, cum spuneam, istoria însăși depășește istoria în direcția supraistoricului. Istoria remediază relele produse de ea ; ea are în mîinile ei otrava și antidotul. Istoria corectează propriile ei greșeli în două direcții : sau se depășește pe sine prin supraistoric, sau întoarce acul împotriva ei ; istorismul, ca *absolutizare* a istoriei, ca revers al absolutizării Ideii („Ideea“ face istoria), trebuie să se recunoască pe sine, ca pe orice altă ideologie, ca produs istoric, tot așa de efemer ca și celelalte ideologii „demascate“ de ea.

Istorism-supraistorism nu zdruncină dualismul precedent, cosmocentrism-antropocentrism, ci este demonstrarea lui indirectă. Nu poate fi vorba de o răsturnare a dualismului precedent, ci de o nouă verificare a primatului recunoscut obiectului în accepția largă a acestui cuvînt nu mai puțin tocit de uzură decît acela de subiect. Noi nu am sacrificat subiectul, cum nu am sacrificat nici spiritul sau viața, ci le-am asigurat locul ce li se cuvine în vasta perspectivă a *datului.* Nu căutăm satisfacții intelectuale în doctrine fascinate de „nevoia unității“, de monism, de simplificări și falsă armonie. Filozofia îmbrățișează datul integral, dă la iveală liniile lui fundamentale și respectă noutatea ireductibilă a datelor, a obiectelor, ceea ce nu înseamnă că avem convingerea naivă că am găsit „filozofia integrală“. Filozofia noastră nu este o realizare mulțumită cu sine, nu este o țintă atinsă, ci o năzuință și un drum cu multe popasuri. Filozofia noastră este popasul nostru. Am scris mai sus că „obiect“, „obiectivitate“ sînt astăzi, pentru unii, cuvinte jenante, chiar compromise, dar tot atît de compromis este și cuvîntul „subiect“, în care s-a refugiat idolatrizarea egotistă a „existenței“, ca și cum „existența“ este numai existența *mea,* a „Unicului“, nu și a celorlalți, a realității întregi, a lumii, ca și cum „subiectul“ nu urmărește să detroneze obiectul pentru a-i lua locul și a deveni un „supra-obiect“. Istoria are și ea credința că reprezintă „subiectul“, în timp ce ea reprezintă obiectul cel mai tenebros din viața omului — violența, iar supraistoria reprezintă iubirea și pacea ca pol recesiv care apropie pe oameni și lucruri. „Dar cine ar îndrăzni să spună că se desprinde, din lunga acumulare umană a zilelor distruse, altceva decît o iritabilă oboseală de a fi om și de a trăi... Încercați de a vă reprezenta orbitoarea imensitate a acestui efort istoric și rezultatul său în noi, asupra noastră !... Din aceste timpuri moarte nu iese nimic decît funebre resemnări în fața morții !... Istoria ne învață că dreptul este o slăbiciune și dreptatea o neputincioasă, că forța este singurul geniu al oamenilor și că domnia celor violenți este singura care se întîmplă pe Pămînt. Acest vast joc de masacru este tot trecutul ; istoria este animatoarea lui" (Gaston Roupnel, *Histoire et destin,* 1943, p. 31—32).

Istorismul se destramă prin el însuși dacă se absolutizează, dacă deci ignorează sau crede că ignorează polul recesiv, supraistorismul. În adevăr, istoria este hărțuită de două tendințe contrare. Pe de o parte, ea vrea să explice faptul istoric prin „antecedentele" sale, adică ea descoperă în trecut, cel puțin în formă embrionară, ceea ce este prezent, faptul ce se vrea explicat. În chipul acesta, istoria apropie faptele și evenimentele, le descoperă asemănările, pe scurt le șterge originalitatea, unicitatea. De altă parte, istoria tinde, prin metodologia ei specială, să descrie faptul istoric în toată originalitatea și unicitatea lui ireductibilă. Chiar dacă se descoperă că faptul are antecedente, afinități, precursori în trecut — tendință de asemenea inerentă metodologiei istorice —, faptul tributar antecedentelor rămîne unic. De exemplu, un filozof a împrumutat de la altul probleme, a primit sugestii pozitive sau negative de la soluțiile altor filozofi ; totuși, problemele și soluțiile sale sînt numai ale sale. Așa-numitele „influențe" au fost asimilate și individualizate ; ele subliniază originalitatea, nu o șterg. Drept vorbind, pentru istorie nu există „antecedente", „precursori", „analogii" etc. ; totul este unic, individual. Dacă totuși istoria se ocupă de antecedente, de precursori, de analogii, de tranziții și continuitate, dacă faptele istorice nu sînt izolate solipsist, explicația o vom căuta în prezența recesivă a supraistoricului, care reprezintă continuitatea, repetiția, posibilitatea legilor, inerentă obiectelor reale.

Istorismul include o altă opoziție internă. Istoria reprezintă o realitate concretă și ca atare ea este parte integrantă din cosmocentrism. Totuși, cum am relevat înainte, relativismul, subiectivismul (în sensul generic), adică antropocentrismul continuă și astăzi să utilizeze istoria ca un argument puternic al său, ca un mijloc de a ruina credința în adevăruri durabile. Toate concepțiile sînt prezentate ca „ideologii", ca „optici", ca „ecuații personale" ale unor grupuri sociale (națiuni, clase sociale, partide). Am rezistat acestei tendințe de a degrada cultura prin prezentarea ei ca o succesiune de „ideologii" *justificative* ale intereselor și pasiunilor efemere. Ideologia, ca forță istorică, oricît ar fi de justificativă, a pozițiilor istorice luate de colectivități, se orientează după obiecte, este determinată de ele, are dar conținuturi obiective. Orice ideologie este totdeauna fundată pe obiecte supraistorice, oricît de săracă ar fi această bază, dar forța ei istorică nu se întemeiază numai pe adevărul lor, pe rădăcinile ei obiective, ci pe capacitatea de a deveni „mit", motiv de entuziasm, de adeziune interioară, de credință, care adeseori covîrșește fundamentul obiectiv intenționat (și credința are un obiectiv, dar nu acela intenționat). În elementul de „mit", de credință al oricărei ideologii stă antropocentrismul ca pol secundar al obiectocentrismului sau al cosmocentrismului din evenimentele istorice. O doctrină se poate structura științific, obiectiv, și totuși ea își scoate dinamismul dintr-o convingere, dintr-o credință colectivă (națională, de clasă, de partid) [...].

CONCLUZII

> *„Je sais bien que la plupart des gens aiment mieux se tromper avec tout le monde qu'avoir raison tout seuls ; mais le philosophe, comme le navigateur, doit se méfier des courants ; et plus ils sont violents, plus il doit s'en écarter."*
>
> (G. Tarde *La logique solide*, p. XIII.)

Structura recesivă a lumii este o idee nu numai luminoasă, dar și fecundă ; este sau poate fi o idee cu semnificație vitală. Ea sistematizează experiența, fără a-i răpi mulțimea de planuri, bogăția de motive, și disciplinează acțiunea, încearcă să remedieze rele morale adînc înrădăcinate, în sfîrșit aduce o posibilitate de însănătoșire a „conștiinței nenorocite" moderne.

Cultura occidentală este minată de o falsă concepere a două mari noțiuni, care sînt cheia filozofiei — noțiunea de „ființă" (de la „a fi"), de „existență" (termen cu circulație mai nouă) și noțiunea de „contradicție", de „negativitate". Amîndouă noțiunile au făcut ravagii în filozofie și în viața istorică, de la greci pînă în zilele noastre, nu însă amîndouă în aceeași proporție. În filozofia antică, medievală și o parte din filozofia modernă domină ambiguitățile noțiunii de existență, de ființă, de „este". Curentul filozofic contemporan, numit vag „existențialism", reprezintă o ultimă etapă a unui vechi proces, etapa „existenței" ambigue în epoca de declin a idealismului modern, paralel cu criza individualismului și a activismului burghez.

Efectele ambiguității incluse în noțiunea de contradicție sînt mai grave, fiindcă ele ating deopotrivă sfera teoretică și cea practică. Hegel a descoperit „conștiința nenorocită" a omului modern, victimă a continuei și rapidei îmbogățiri spirituale, în urma destrămării unui mod ancestral de a gîndi, victimă a răsturnărilor sociale care s-au succedat periodic de la Renaștere și Reformă pînă în vremea noastră. Hegel este gînditorul care a contribuit mai mult decît oricare de a agrava pînă la tragic „sfîșierea" interioară și de a intensifica devenirea „Spiritului" pînă la sîngeroase salturi revoluționare numai prin simpla prevalență a noțiunii de „contradicție", de „negativitate". „Revoluționismul" modern a găsit în Hegel cel dintîi mare doctrinar, dar nu și cel mai consecvent. Ne grăbim să adăugăm că pînă astăzi nici un doctrinar nu a fost atît de consecvent, încît să proclame un „revoluționism etern", poate chiar pînă la autodistrugere, ci s-a oprit din diferite pretexte neconvingătoare la propria revoluție, ceea ce implica o condamnare a contradicției și negativității ca principiu absolut.

Ca nici un alt gînditor, Hegel începe prin a instala ca resort și motor al realității principiul contradicției. Nu numai opoziția contrară, dar orice simplă deosebire sau „distincție“ trebuie să fie exasperată pînă la contradicție. „Rațiunea gînditoare ascute, așa-zicînd, ștearsa deosebire, pura multiplicitate a reprezentării, pînă la deosebire *esențială* sau opoziție. Iar multiplicitățile, împinse pînă la ascuțișul contradicției, devin mobile și vii unele față de altele și păstrează în ele negativitatea, care este pulsația automișcării și viața“ (Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. II, ed. Lasson, p. 61). Un neohegelian contemporan, Benedetto Croce, a temperat reducerea diferenței la opoziția contradictorie, refuzînd de a extinde dialectica contradicției la „distincții“. Drept vorbind, nu distincția este o contradicție, ci contradicția un moment ideal al distinctului. „Conceput ca real, opusul nu poate fi decît un distinct; dar opusul este tocmai irealul în real și nu formă sau grad de realitate“ (B. Croce, *Logica*, ed. a V-a, 1928, p. 65). Croce militează pentru o „dialectică a distinctului“ ca expresie autentică a dialecticului, adică a opoziției, care se deosebește și de identitate și de contradicție.

Hegel n-a întrevăzut niciodată efectele universalizării contradicției. Se pare că în orice contradicție este inclusă cu necesitate lupta, antagonismul, conflictul dus la extrem, pînă la exterminarea uneia din părți sau numai, cel puțin, pînă la extenuarea ambelor părți în folosul unei a treia părți, provizoriu mai fericită, a unui *tertius gaudens*, a unei „sinteze“ care, drept recunoștință, mai păstrează ceva din cele două poziții antitetice. „Sinteza“ este expresia amorală a celui de al treilea care profită de pe urma ciocnirii dintre teză și antiteză; acestea credeau naiv că sînt singurele în prezență, în timp ce înapoia lor sta ascunsă „sinteza“, care avea să culeagă roadele luptei lor. În realitate, antagonismul, lupta, ca urmare a contradicției, presupune o situație nedecisă. Nu se știe dinainte care din cele două părți ale contradicției va avea ultimul cuvînt. Lupta se desfășoară între două Forțe, adică între doi Indivizi, fiindcă numai indivizii sînt activi și luptă, și anume în speranța că fiecare din cele două părți va învinge. Inegalitatea este supoziția primordială a luptei, fie numai sub forma de rezistență eroică. Punctul vulnerabil al abuzului de „contradicție“ este sensul legitim al contradicției. Contra-dicția, cum arată însuși termenul, se situează pe planul vorbirii și de aceea contradicția trebuie să fie înlăturată. O propoziție care este contrazisă sau care se contrazice (de exemplu, „omul este animal“, „unii oameni nu sînt animale“ și chiar „omul nu este animal“) este irevocabil condamnată și trebuie să fie suprimată. Dacă această contradicție a logicii „formale“ se află nu numai în limbaj, ci în lucruri, în realitate, și dacă adăugăm acestei contradicții rezolvabile o nouă contradicție, aceea numită „dialectică“, nu numai că nu ieșim din greutăți, ci ne înfundăm în ele fără scăpare. Căci pe lîngă cele două contradicții, logic formală și dialectică, se adaugă o a treia, aceea dintre primele două, și tot așa mai departe o a patra, între prima și a treia, ca și a cincea, între a doua și a treia, și tot așa mai departe la infinit.

Dacă admitem în lucruri, în orbita realului, o contradicție asemănătoare celei logic-gramaticale, acelui *da* și *nu* cu puteri egale, se produce la nivelul antagonismului real un echilibru, o strictă simetrie care paralizează nu numai lupta, dar orice proces, orice schimbare. Într-o lume în echilibru, într-un mediu fizic simetric, omogen, izotop, nu se petrece nimic, nu există rațiune suficientă să se petreacă ceva. Al doilea principiu energetic al lui Carnot-Clausius stabilește că orice proces implică un dezechilibru, o diferență de nivel, un decalaj, o disimetrie. Decalajul, disimetria creează fenomenul, procesul. „Deci condiția necesară (dar nu suficientă) pentru ca un fenomen să apară într-un dat este următoarea : există între două regiuni ale acestui mediu o diferență în factorul intensitate a cel puțin uneia din formele de energie care se află acolo, ceea ce nu este posibil decît prin existența unei disimetrii în structura acestui mediu“ (L. Rougier, *La symétrie des phénomènes physiques et le principe de la raison suffisante*, în „Revue de Métaphysique et de Morale“, 1917, p. 178). Desigur, producerea fenomenelor postulează nu numai condiția necesară a disimetriei, dar și o anumită disimetrie, altminteri procesele s-ar desfășura haotic, ca și cum nu ar exista legi. Alături de disimetrie, o altă condiție necesară a producerii fenomenelor este simetria, așa cum unitatea este legată recesiv de multiplicitate. Disimetria recesivității își pune pecetea și pe raportul dintre disimetria dominantă și simetria recesivă.

Pierre Curie a îmbogățit principiul lui Carnot-Clausius, principiul disimetriei energetice sau al „degradării“ energiei, printr-un principiu cu aplicație universală — principiul disimetriei și simetriei, care enunță că elementele de disimetrie și de simetrie din cauze se găsesc și în efecte. „Altfel spus, anumite elemente de simetrie pot coexista cu anumite fenomene, dar ele nu sînt necesare. Necesar este ca anumite elemente de simetrie să nu existe. Disimetria creează fenomenele“ (P. Curie, *Journal de physique théorique et appliquée*, 1894, în *Oeuvres*, 1908, p. 118 și urm.). Termenii de simetrie și disimetrie sînt împrumutați geometriei. Două puncte (A și B, de exemplu) sînt geometric simetrice față de un alt punct C, numit centru, dacă punctul C este mijlocul dreptei care le unește. „Aceste două puncte vor fi numite *fizic* simetrice față de același centru, dacă punctul A posedă proprietăți fizice și mecanice identice cu cele ale lui B și simetrice acestora față de C“ (L. Rougier, *op. cit.*, p. 165).

Recesivitatea este disimetria constitutivă a lumii. Ea reprezintă opoziția fără contradicție, de aceeași natură cu opoziția contrară și forma cea mai intensă a *simplei* deosebiri, a deosebirii relative. Recesivitatea marchează singura posibilitate de a uni contrarii fără a recurge la un al treilea factor cu funcție „sintetică“. Odată angajați în jocul sintezei, cum știm, trebuie să postulăm un număr indefinit de intermediari „sintetici“. Apelul la sinteză este necesar, este inevitabil într-o filozofie care consideră drept profund reală contradicția și totodată declară contradicția o treaptă peste care trebuie să trecem pentru a ne opri la armonia finală a sintezei. Dintre marile doctrine moderne, filozofia lui Leibniz are ca pivot ideea de armonie — „a exista nu este altceva decît a fi armonic *(existere nihil aliud esse, quam harmonicum esse)*“. Dar „armonia“ lui Leibniz nu este principiul unic al realității. *„Harmonia est unitas plurimorum seu diversitas identitate compensata“* (citat de G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, 1946, p. 24). Partea finală a definiției armoniei se apropie întrucîtva de recesivitatea noastră ; numai că, pentru noi, armonia este recesivă, iar dizarmonia, diversitatea este primară. Oricum, putem spune şi noi că armonia este „diversitatea compensată de identitate“. De asemenea, pentru Hegel, armonia este şi punct de plecare abstract, gol, şi punct final concret, plenar, după ce armonia abstractă a străbătut toate fazele de dizarmonie, de sfîşiere, de „conştiinţă nenorocită“.

Recesivitatea disimetrică şi nesintetică este singura „contradicţie“ reală, deşi nu este singura formă a „dialecticii“ în lume, dacă luăm dialectica în accepţia cea mai generală de antagonism, de conflict, de „luptă“. Recesivitatea ca pretinsă contradicţie nu tolerează trecerea dialectică (hegeliană) a unului în multiplu, a universalului (generalului) în individual, nici măcar a cauzei în efect etc., ci numai o răsturnare a raportului recesiv sub presiunea unor cauze străine raportului însuşi, nicidecum din tendinţa interioară a unuia din factorii dualităţii de a se nega pe sine şi de a trece brusc în „contradictoriul“ său. Răsturnarea raportului recesiv este, cum spuneam, apocaliptică, escatologică, mitică, pe linia religiilor ; în orice caz, rămîne o posibilitate excepţională.

Structura recesivă înlătură tocmai specificul dialecticii hegeliene — trecerea unui termen în termenul „contradictoriu“ prin negaţiile de sine —, şi de aceea înlătură şi sinteza, a cărei funcţie este să păstreze — şi încă pe un plan superior — termenul negat sau „distrus“. Poziţia recesivităţii respinge convingerea fundamentală a lui Hegel că adevărata, deplina afirmaţie sau pozitivitate se naşte ca urmare a unei negaţii radicale. Este contradicţia principiul schimbării, al mişcării în genere ? Pentru Hegel, dialectica are menirea de a explica schimbarea prin succesiunea necesară a termenilor contradictorii, prin punerea în mişcare produsă de negarea de sine a oricărui finit care vrea să acapareze activitatea infinită, să se absolutizeze şi să se izoleze. Caracterul magic al negaţiei de sine, al schimbării prin contradicţie nu constituie o explicare „dialectică“ a schimbării. Experienţa nu cunoaşte asemenea fapte. Desigur, orice fază a unei schimbări este *deosebită* de cea dinainte, ca şi de cea următoare. Deosebirea primează [în raport cu] identitatea. Eroarea primordială a lui Hegel a fost transformarea simplei deosebiri în opoziţie contradictorie. În ştiinţa naturii, trecerea solidului în lichid şi a lichidului în vapori nu este interpretată ca negarea de sine a solidului sau a lichidului pentru a trece în contradictoriul său. Hegel însuşi se ferea de a aplica mai detaliat dialectica în lumea anorganică, deşi logica sistemului îi dicta universalizarea dialecticii, a negativităţii ca principiu al schimbării. În schimb, sfera vieţii şi mai ales a spiritului par a legitima existenţa contradicţiei în sine. „A trece prin acest proces de opoziţie, de contradicţie şi de soluţionare a contradicţiei este privilegiul superior al naturilor vii ; ceea ce de acasă este şi rămîne numai afirmativ este şi rămîne fără viaţă. Viaţa se prelungeşte în negaţie şi durerea ei şi abia prin distrugerea opoziţiei şi contradicţiei ea este afirmativă pentru sine însăşi. Desigur, dacă ea persistă în pura contradicţie, fără a o soluţiona, atunci se ruinează din cauza contradicţiei“ (Hegel, *Werke*, 1842, *Aesthetik*, vol. I, p. 124) [68]. În *Prelegeri asupra istoriei filozofiei*, acelaşi autor scrie : „Cu cît spiritul pătrunde mai adînc în sine, cu atît mai puternică este opoziţia“ (vol. XIX, p. 684) [69].

Înțelegem acum de ce Fr. Engels, în *Anti-Dühring*, a ilustrat procesul dialectic prin exemple alese din domeniul biologiei și sociologiei. Sămînța de secară, pusă în pămînt și în anumite condiții ale mediului, se neagă pe sine trecînd în plantă, iar planta se neagă pe sine (negația negației) trecînd într-un număr mare de seminţe. Nu vrem să analizăm și să apreciem acest exemplu, precum și altele invocate de Engels sau de alții. Examenul critic a fost făcut cu ascuțime de către teoreticieni ai socialismului, nu de adversarii lui, bunăoară de Karl Kautsky (*Die materialistische Geschictsauffassung,* vol. I, 1927, p. 128 și urm.). Interesul nostru este principial. Trecerea de la o fază la alta a dezvoltării vieții este o „diferențiere", nu o negație de sine, o contradicție. Numai printr-o îndrăzneață analogie putem considera dezvoltarea seminței în plantă și moartea plantei pentru a lăsa în urmă mai multe seminţe ca o negație de sine. Dar analogia nu servește explicației, fiindcă o asemenea dialectică, adică o asemenea trecere de la o diferență la alta se întîlnește peste tot și este numai o altă etichetă pentru schimbare.

Rămîne numai problema dacă lucrurile se schimbă „spontan", din interior, printr-o esențială negație de sine, sau schimbarea este determinată din afară. Și la Aristotel teoria cauzalității suferă de această ambiguitate : cauza este cînd esența sau natura interioară a lucrului — și dacă natura lui este contradictorie, cum cred Heraclit și Hegel, schimbarea se face interior, prin negație, oarecum vitalist —, cînd exterioară lucrului, și atunci nu mai este nevoie de spontaneitatea internă pozitivă, nedialectică (Aristotel), sau negativă, dialectică (Hegel). Noi ne pronunțăm hotărît și fără excepție pentru cauzalitatea externă, pentru separarea lucrului ce cauzează de lucrul ce suferă efectul. Cauzalitatea este necesar prezentă pretutindeni în univers ; ea este expresia disimetriei universului (P. Curie).

Trebuie să recunoaștem că, și în orbita cauzalității externe, antagonismul, conflictul, opoziția, chiar „contradicția" într-un sens larg, relaxat, nu sînt deloc excluse. În adevăr, cauza externă este adesea un termen colectiv, adică presupune două sau mai multe *condiții.* De asemenea, ne este cunoscută la cauzalitate diferența dintre condiția eficientă, care aparține lucrului ce cauzează, și condiția fundamentală, care aparține lucrului ce suferă efectul și chiar este un prim pas spre efect. Dacă ținem seama de complexitatea cauzei, putem admite, potrivit indicațiilor experienței, că există o „luptă" între condițiile determinante, între condiția eficientă și condiția fundamentală pentru a produce un efect. Condițiile cele mai puternice, în certe constelații de fapte, devin cauze și orientează cursul devenirii. Antagonismul, conflictul condițiilor determinante este, firește, mai accentuat în lumea psihică și mai ales în lumea socială, unde, de exemplu, nu „feudalismul" a produs din sine prin autonegație „burghezia capitalistă", ci numeroase condiții particulare și acțiuni ale primelor elemente burgheze au determinat înlocuirea relațiilor feudale prin relații capitaliste. De altminteri, „lupta" este un atribut al voinței, deci al conștiinței. Oricum — în concluzie — și în sfera psihosocială factorul determinant nu este „contradicția", ci cauza.

*

Cum lucrează în lume disimetria recesivității? Aceasta însăși nu poate lucra sau acționa direct, fiindcă ea este constituită din termeni generali, „abstracți“, care marchează structuri durabile. Recesivitatea, antiteza recesivă este numai canavaua lumii, pe care nesfîrșitele cauze brodează textura lumii. Acțiunea are obîrșia într-o particularizare a disimetriei : cauzalitate (cauză-efect) — finalism (scop-mijloc). Această disimetrie, care este resortul activității, se fundează la rîndul ei pe disimetria individual-general, care ea însăși este un rezumat al altor mari disimetrii : deosebire-identitate, multiplu-unu, unitate (esență) — relație.

Vom stărui întîi asupra disimetriei individual-general. Generalul nu există independent, „în sine“, ci aparține totdeauna individualului. Dar nu numai că aparține individualului, dar îl și constituie. Este o iluzie că înlăturînd dintr-o realitate individuală — și realitatea este totdeauna în ultimă instanță individuală — toate proprietățile sau atributele lor generale, „abstracte“, rămîn proprietățile lor individuale, individul nud, în unicitatea sa concretă. Cum, înlăturînd dintr-un bulb de ceapă foile, în speranța de a găsi „substanța“ cepei care se ascunde după foi, nu găsim nimic, tot așa, înlăturînd proprietățile „abstracte“ din individual, nu vom găsi un nucleu, un sîmbure, un miez, o „substanță“ individuală, ireductibilă, oarecum identică cu sine. În realitate, individualul este numai *unitatea* originară, solidaritatea primară a proprietăților, a atributelor care nu pot exista în afară de unitatea individuală. Să nu uităm însă că însăși această *unitate* este tot un atribut general, fiindcă ea se poate repeta — la corp este *locul,* pe care îl pot avea succesiv mai multe lucruri ; la spirit este *subiectul,* pe care îl au simultan mai multe conștiințe. Această structură nu este paradoxală. Individualul, deși este constituit din factori generali, este primordial, tocmai fiindcă unește, ține laolaltă factorii generali și le creează astfel singura posibilitate de a exista. Un factor general independent, oarecum de sine stătător ca Ideea platonică, este un fals individual, este dar o existență care îmbracă un vestmînt străin, este o deghizare. Marea problemă este acum de ce factorii generali nu se dispensează de individualul care este „simpla“ lor unire, de ce există drept vorbind individualul dacă el este constituit numai din factori generali? Aceasta este — pentru a întrebuința un cuvînt de efect — „enigma lumii“. Individualul este singura posibilitate a existenței independente. Fără individualitate totul ar fi în tot și nimic nu s-ar schimba — ar triumfa monismul Existenței imobile al lui Parmenide. Un general independent uzurpă funcția de individual. De asemenea, un general este *acest* general, care pare a fi oarecum ceva „particular“, dacă nu chiar individual, numai fiindcă este dat într-un context, numai fiindcă este dat într-o *unitate* individuală. Un general, care în sine este identic, oarecum se multiplică numai prin *coexistența* cu alte caractere generale. Secretul individualității este secretul multiplicității și al deosebirii. Realitatea ca acțiune permanentă presupune o pluralitate de indivizi ce stau în raport. Existența multiplicității este un dat primar ; ea posedă un coeficient logic sau explicativ superior identicului, unului. Este o străveche superstiție că Unul fără

ACADEMIA
BIBLIOTECA

multiplu, Unul pur este inteligibilul pur. Inteligibilul se împarte între multiplu, deosebire, care este factor dominant, primar, și unu, identic, care este factor secundar, recesiv. Inteligibilă este numai noutatea care se proiectează totuși pe fundalul identicului.

Revenind la cauzalitate, ne reamintim că activ, și deci schimbător, este numai individualul, dar totdeauna printr-una sau prin mai multe din proprietățile sale generale, care ele însele nu se schimbă — generalul nu se schimbă —, dar care pot fi pierdute sau cîștigate în cadrul unui gen care nu este pierdut (culorile pot fi pierdute sau cîștigate, nu însă și culoarea). Individul ca atare este activ în prima linie numai în două condiții : 1) dacă este un individ conștient; 2) dacă individul conștient voiește. Libertatea este acțiunea voluntară a individului conștient. Este de văzut dacă în acțiunea liberă a voinței, a conștiinței ca întreg, ca „sinteză“ individuală, factorul determinant nu este o proprietate generală, cum este *momentul* hotărîrii, moment care se prezintă analizei ca o unitate de proprietăți generale. Este o eroare că momentul, ca și locul, sînt individuale ; ele pot fi avute de mai mulți, ele aparțin mai multora (J. Rehmke, *Die Grundwissenschaft*, ed. a II-a, 1929, p. 59 și urm.).

Solidară cu acțiunea liberă, conștientă este *finalitatea*. Finalitatea presupune o „totalitate“, o „sinteză“ de linii cauzale ; pe scurt, finalitatea presupune individualizarea, modul cum individualitatea pune pecetea ei pe acțiunea cauzală. Ceea ce numim cauzalitate este accentuarea în individualitate a proprietăților sau atributelor generale, iar ceea ce numim finalitate este accentuarea în unitatea proprietăților (generale) a individualității însăși. Dacă două sau mai multe linii cauzale nu se întîlnesc întîmplător, aproape totdeauna intervin, în cadrul unității individuale, una sau mai multe alte linii cauzale pentru a produce întîlnirea, și astfel ia naștere „ordinea“. Cu cît se pune accentul pe individualitate, cu atît se impune perspectiva finalistă, sintetică, totalizantă. Este o eroare afirmația că *unitatea* seriilor cauzale, că individualitatea, că totalitatea ca atare acționează pe cont propriu, independent de „părțile“ unitate, de factorii generali. Individualitatea nu totalizează „părțile“ acționînd, în virtutea puterii proprii, asupra părților pentru a le ține laolaltă. Totalitatea este *deosebită*, dar nu *separată* de „părți“ și de aceea ea nu lucrează asupra „părților“ ca o existență aparte, suverană, oarecum transcendentă părților. Gîndirea contemporană a supraestimat noțiunea de totalitate. Să nu uităm că totalitatea se fundează pe individualitate, nu individualitatea pe totalitate.

Viața este cu precădere domeniul individualizării, fiindcă în organisme o infinită mulțime de serii cauzale constituie o „sinteză“, o sinergie, o totalitate. „Printre principiile cărora se supune viața organică, principiul individualizării joacă rolul cel mai fundamental... Principiul individualizării găsește expresia sa în concentrarea proceselor vitale în centre speciale, îndeosebi în organisme individuale ; unitatea (totalizarea) în interiorul organismului și delimitarea ce rezultă din aceea a organismului în raport cu mediul constituie, în organismele particulare, expresia cea mai esențială a principiului individualizării“ (B. Rutkiewicz, *L'individualisation, l'évolution et le finalisme biologique*, 1933, p. 9—10). Faptele nu ne constrîng să admitem că „totalizarea vitală“ este esențial diferită de „unitatea în multiplicitate“, de totalizarea din lumea anorganică : atomi (dacă nu chiar nucleele atomilor), molecule, coloide, cristale, în sfîrşit sisteme de corpuri cereşti şi chiar un singur corp ceresc, o planetă. Citînd în ultimul rînd corpurile cereşti, este greu să se conteste că Pămîntul, împreună cu toate procesele sale meteorologice, cu biosfera sa, constituie o reală totalitate în care se manifestă o finalitate care a surprins pe un L.-J. Henderson (*L'ordre de la nature*, 1924). De ce nu am considera şi atomul — un complex de elemente electrice pozitive, negative, neutre — ca o ordine „finalistă“, fără a recurge la un scop, la o intenţie, la o *entelehie* care totalizează procesele ? Este de ajuns să admitem o sinergie de linii cauzale inerentă individualizării. S-a vorbit de un „microfinalism“, de o acţiune „intenţională“ în universul subatomic. Limbajul finalist, justificat prin acţiunea unor agenţi care lucrează intenţionat în vederea totalizării, răstoarnă raportul real al lucrurilor. Individualitatea, care condiţionează sinergia acţiunilor cauzale, este piedestalul vital al conştiinţei, care acţionează după scopuri. Individualitatea organică, în care materia este parte integrantă, este condiţia de manifestare a conştiinţei, singura realitate indiscutabil finalistă. Nu ştim dacă orice individualizare, orice complex de factori, orice sinergie cauzală este şi o platformă pentru manifestarea conştiinţei în funcţie recesivă faţă de materie. Numai o cercetare precaută, stăpînă pe imaginaţie, ne poate arăta pînă unde se întinde prezenţa conştiinţei. Bănuim că manifestarea recesivă a conştiinţei postulează condiţii extrem de complexe, tocmai pentru a asigura conştiinţei condiţii optime de manifestare. Totodată, faptul gradualităţii conştiinţei, ca şi al izolării conştiinţei faţă de exterior (sustragerea ei constitutivă perceptibilităţii simţurilor) nu exclude prezenţa universală a conştiinţei. Materialişti (Diderot, Haeckel, Le Dantec), ca şi idealişti (Leibniz), au admis o conştiinţă celulară şi chiar atomică sau monadologică. Oriunde există o individualizare, o unitate de linii cauzale, s-a creat o posibilitate de manifestare recesivă a conştiinţei. Constatarea prezenţei cosmice a conştiinţei nu este lăsată la discreţia imaginaţiei, ca în cazul lui Fechner sau mai recent al lui W. Stern, ci rămîne o simplă posibilitate reticentă, o verosimilitate, un *enlogon,* după expresia lui Aristotel.

*

Conştiinţa de sine a omului a exagerat rolul conştiinţei în univers. Importanţa conştiinţei nu are nevoie să fie exagerată ; ea este cu adevărat grandioasă — conştiinţa aduce materiei lumina cunoaşterii, de care materia însăşi se poate lipsi, dar de care nu se poate lipsi realitatea ca atare. Desigur, materia posedă lumina, electricitatea, care străbat spaţiile infinite. Dar această imensă lumină a materiei este neînsemnată faţă de flacăra conştiinţei care *vede* lumina. Pericolul exagerării există totuşi la conştiinţa de sine. Omul are nu numai existenţă, dar şi conştiinţa acestei existenţe. Acest fapt excepţional nu dă dreptul omului de a falsifica realitatea ; conştiinţa de sine nu este un privilegiu care poate fi exploatat în dauna realităţii. Conştiinţa de sine nu izolează pe om de univers şi nu justifică interpretarea lumii în perspectivă omenească, nu legitimează transformarea magică a realității în existență „spirituală“, în „reprezentări“ sau în „conținuturi“ ale conștiinței umane. Tocmai atributul excepțional al omului de a fi conștient de sine îi impune o disciplină de gîndire — să considere conștiința sa nu numai în serviciul existenței umane, ci în serviciul existenței în genere. Omul nu se va interpune cu „nevoile sale subiective“ între propria sa conștiință și existență pentru ca să falsifice, odată cu existența, propria sa conștiință. Moartea silește pe om să devină modest; ea îl așază la locul ce i se cuvine. Moartea unui om nu este moartea lumii și neantul existenței. Dincolo de moartea mea și chiar de dispariția omenirii de pe o planetă devenită de nelocuit sau pulverizată într-un cataclism cosmic, continuă senin restul universului, supraviețuiesc infinite alte existențe.

Omul atinge treapta nobleței biologice cînd se înstrăinează de sine prin cunoașterea obiectivă și prin iubire. S-a făcut uneori procesul înstrăinării de sine, socotită ca o îngenunchere a omului, ca o sărăcire a lui. Înstrăinarea de sine este în adevăr o sabie cu două tăișuri: ea înalță, dar și înjosește. Ea mă înjosește dacă îmi înstrăinez voința pentru a servi tirania unei persoane, a unei colectivități sau a statului-moloh. Ea înalță dacă aduce mai multă lumină, mai multă iubire, mai multă libertate. Cunoașterea, sub orice formă, este o înstrăinare de sine, o absorbire în obiect. Avea dreptate Aristotel că nu „omul este măsura lucrurilor“, ci „omul este măsurat de lucruri“ (*Metafizica*, IX, 1, 1052b, 33). Cunoașterea de sine, ca specific al conștiinței umane, este drept vorbind un fapt ușor de înțeles. În conștiința de sine, conștiința își este dată sieși. Dar și orice corp își este dat sieși — desigur, nu conștient. Dar omul nu posedă conștiința pentru a se contempla pe sine ca divinitatea aristotelică, ci pentru a avea pe *altul* decît pe sine, și numai prin altul de a se avea și pe sine. Conștiința are capacitatea de a se „transcende“ pe sine, pentru a întrebuința jargonul metafizicii, jargon înșelător, fiindcă presupune că conștiința se află localizată undeva, închisă în sine, și izbutește — cum, nu ni se spune — să evadeze din sine și „să se transcendeze“. Mare minune este această „transcendență“, care este astăzi pe buzele tuturor.

*

Înstrăinarea de sine este intim legată de dualitatea recesivă centrală — cosmocentrism-antropocentrism. Omul se află în lume, el nu este nici singur, nici un univers în univers. Dar totodată el raportează lumea la sine, o transfigurează, îi dă o figură umană, se face pe sine centrul realității și pînă la urmă absoarbe în sine infinitul și prin conștiința sa devine el însuși infinitul. Universul material și spațiul mă împresoară, mă strivesc prin imensitatea lor, mă reduc la o părticică infimă. Dar conștiința îmi asigură o suverană superioritate, ca și cum ea ar fi totul. Micul David al conștiinței lovește și doboară Goliatul-univers, îl palpează, îl învăluie, îl micșorează și-l absoarbe ca reprezentare a sa. Se pare că conștiința care reprezintă se înalță deasupra existenței, că se află „în afara“ universului, ca un Dumnezeu nemuritor, în timp ce ea, în realitate, este o formă recesivă a existenței. Continuă să ne uimească poziția antropomorfismului metafizic, așa cum se întîlnește în Kabbala, pentru care Adam Kadmon — „Omul“ —, prin corpul și sufletul său, este realitatea totală.

Raportarea lumii la om are ca un prim rezultat introducerea în lume a unor factori înainte străini de lume, îndeosebi a valorilor și sensurilor finaliste. Dăruind lumii propriile sale valori și sensuri — valori în parte determinate de înseși valențele lumii —, conștiința alunecă într-o „înstrăinare de sine“ încă mai gravă. Ea proiectează în lume „idealul“ său, visul său de perfecție, descoperind „înapoia“ aparențelor o Realitate perfectă și creînd o tensiune maximă între Realitatea perfectă din afară și propria ei existență golită de valoare, devenită locașul imperfecției. Această pretinsă golire a omului prin înstrăinarea de sine este, drept vorbind, o interpretare a lumii din punctul de vedere al omului. Natura nu mai este cercetată pentru sine, ci este cercetată, fie și inconștient, în raport cu destinul omului. Viața omului pe Pămînt este privită ca un episod al unei infinite Vieți cosmice; ea este în prelungirea Vieții divine. Proiectarea în cosmos a visului uman de perfecție este principiul tuturor religiilor, al tuturor metafizicilor, ca și al tuturor încercărilor de a revoluționa utopic viața umană pentru a acorda *Cetatea* omului cu *Realitatea* cosmică. Desigur, este o nedreptate a atribui zeilor descoperirile binefăcătoare ale omului, este o spoliere a omului de meritele sale, dar omul știe că el însuși nu este decît rareori izvor de binefaceri pentru sine însuși, el știe că chiar descoperirile și invențiile sale, la început sau la suprafață binefăcătoare, pot deveni o calamitate a vieții. De aceea, Omul așteaptă ajutor de la o Putere care nu dă greș, deși pînă la urmă se mulțumește cu ceea ce produce imperfecția sa — o imperfecție perfectibilă.

Valoarea introduce în lume o disimetrie, un contrast între o realitate inferioară, imperfectă, finită, și de aceea „aparentă“, și realitatea superioară, perfectă, infinită, ideală; introduce o discordanță între necesitatea naturală oarbă sau indiferentă și imperativul moral fundat pe o Existență religioasă sau metafizică. Religia și metafizica reprezintă nu o înstrăinare de sine a omului ca efect al proiectării dorințelor și aspirațiilor sale, ci o înstrăinare de sine a lumii reale prin dublarea acestei lumi într-o sferă imperfectă (sensibilă) și o sferă perfectă (suprasensibilă). Pe două linii antropocentrismul a produs înstrăinarea de sine a lumii: 1) lumea a fost însuflețită sau populată de conștiințe rudimentare, de spirite, demoni, zei — fenomen numit animism sau chiar preanimism și magie, fenomen al divinizării naturii; 2) lumea a fost înghițită în conștiință sub forma de reprezentări, idei — perspectiva idealistă a lumii.

Prima linie a antropocentrismului este religia cu misticismul ei, a doua formă este filozofia idealistă, de precădere modernă, cu rădăcini tot în misticism. Este un fapt cultural straniu că idealismul modern s-a dezvoltat paralel cu știința matematică și experimentală a naturii, care marchează apăsat cel mai mare efort făcut de om pentru a anula transfigurarea antropocentrică a lumii și de a considera natura în și prin ea însăși. Rezultatul a fost cea mai mare cucerire a spiritului, pretins înstrăinat de sine prin cunoașterea obiectivă și prin aspirațiile sale progresiste, rezultatul a fost cunoașterea și utilizarea naturii, ale cărei comori zăceau ignorate. Mii de ani de cultură fundată religios sau metafizic nu au făcut pentru dezvăluirea structurii naturii cît au făcut ultimii 50—60 de ani. Animismul primitiv este însă prezent, firește în forme rudimentare, și în știința obiectivă la începuturile ei. Primul om de știință al Occidentului, Tales, așeza în magnet un suflet demonic, așa cum au făcut în timpul renașterii științifice moderne un Agrippa din Nettesheim, chiar savantul englez Gilbert, ca și mai tîrziu „filozofii naturii“ Baader și Schelling (P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque,* 1934, p. 191).

Idealismul filozofic s-a născut din misticismul antropomorfic, care a fost eliberat de religie, odată cu întreaga gîndire modernă, și care s-a revărsat năvalnic în toată cultura modernă impregnînd-o adînc. Caracterul fundamental al misticismului, identificarea cu lumea, cu Viața cosmică, cu Principiul vital, are ca revers identificarea lumii, a Principiului, cu Eul omului, devenit Eu divin. Flaubert a notat just, întîmplător, această îndoită față a misticismului : „În cele din urmă, am sfîrșit prin a crede că eu eram lumea și că tot ceea ce vedeam se petrecea în mine“ (Flaubert, *La danse des morts,* în *Oeuvres de jeunesse,* vol. I, 1910, p. 446).

Este misticismul, de care vom mai vorbi, o iluzie totală ? Este însăși religia o iluzie pe punctul de a dispărea ? Are religia un viitor ? După 1850 s-a discutat multă vreme despre „religia viitorului“ (Fr. Alb. Lange, *Histoire du matérialisme,* vol. II, p. 554, 579—580). O formă de cultură care a stăpînit atîta timp omenirea nu poate fi o iluzie totală. Un om, absolut aberant în religie, va pierde încrederea în sine. Marea rătăcire, marea iluzie aruncă umbra sa sinistră asupra a tot ce face și va face omul. Ființa care s-a înșelat atît de profund va suspecta drept iluzie tot ce ea va întreprinde în ordinea teoretică. Religia are ca fundament realitatea spiritului, a conștiinței ; ea se alimentează din cunoașterea de sine și din cunoașterea altuia, dar nu se fundează pe puterea *reală* a ei în fața cosmosului. Religia reprezintă, cum am afirmat înainte, răsturnarea escatologică a raportului de forțe între cosmosul material și conștiință, răsturnare generată de libertatea omului.

De aceea, și antropocentrismul nu este o falsificare radicală a lumii. Rolul conștiinței în lume asigură un loc inalienabil atît antropocentrismului, cît și subiectivismului. Dar acest loc este un pol recesiv. Omul este o parte din cosmos, dar o parte care prin conștiință aduce în lume un principiu nou de transfigurare și transformare a lumii. Subiectul este drept vorbind un obiect printre celelalte obiecte, o realitate printre celelalte realități, nu o suprarealitate, dar este un obiect original, ireductibil în atributele sale, care merită și poate să țină în cumpănă recesivă Marele obiect. Însuși idealismul are drept acoperire și justificare de fapte prezența inevitabilă a conștiinței umane în actul cognitiv și în actul voluntar. El a falsificat însă, sub presiunea misticismului religios — există și un misticism nereligios, mai profund ! —, acest fapt elementar. Interpretarea idealistă a faptului de cunoaștere, interpretare întărită de curentul mistic favorabil suveranității „Eului“, naufragiază în apele adînci ale relativismului sceptic — totul este subiectiv, „interior“, totul primește „măsura“ omului. Se confirmă că scepticismul este reversul misticismului.

O analiză neprevenită prezintă faptele în altă lumină. Relația universului cu omul în faptul cunoașterii este o parte componentă din univers, din realitate, este însăși realitatea îmbogățită prin contribuția conștiinței. Relativismul este o denaturare a unui fapt — raportarea necesară a „obiectului“ la un „subiect“, pentru a fi cunoscut și evaluat. Oricare și oricît de multe ar fi contribuțiile subiectului în cunoaștere, ele nu pot suprima contribuțiile obiectului, ci numai le îmbogățesc, fiindcă revelă posibilitățile realității de a se manifesta și de a se cunoaște pe sine. Respectarea realității ne constrînge să *nu* opunem în mod absolut obiectului, universului, subiectul cunoscător ca fiind o potență originală, superioară obiectului, o potență activă care „asimilează“ universul și-l subiectivează, dar nici să ștergem structura subiectului în cadrul celorlalte obiecte. Subiectul este un obiect specific, o realitate cu o semnificație ireductibilă. Recesivitatea explică raportul real dintre obiect și subiect — subiectul este o realitate printre realități, un „obiect“, fiindcă poate fi cercetat ca orice obiect, dar este o realitate cu un colorit propriu, ireductibil. De asemenea, în faptul cunoașterii, *relativul* dominant este întregit recesiv de *absolut*, fiindcă relația este o existență fundamentală care nu se teme de absolut, ci îl cere ca un prieten și aliat.

Marea aporie filozofică este dar împletirea dialectică a ontologicului și antropologicului în ceea ce privește explicarea celor două mari fapte ale conștiinței : cunoașterea și evaluarea. Rolul omului în univers este tot atît de enigmatic ca și rolul cunoașterii și evaluării în mijlocul realității ; oare cunoașterea revelă sau maschează existența, oare valoarea revelă sau maschează *valențele* lumii ? Structura recesivă ridică vălul de pe relația dintre ontologic și antropologic. Fără structura recesivă sau în afara ei, omul va continua să aibă două filozofii, două „metafizici“ : una ontologică, alta antropologică, după cum oscilația chinuitoare se polarizează în jurul existenței sau în jurul omului ca o supra-existență. Nu se poate contesta că apariția omului include un principiu nou de „transfigurare“, nu în sensul de falsificare, ci de revelare a universului. Omul a făcut enigmatic, „misterios“ universul, deși numai prin el se dezvăluie enigmele.

Dintre marile curente ale culturii moderne, *romantismul* marchează opoziția misticismului împotriva științei moderne, o refacere a explicației metafizice și religioase, chiar o încercare de a înjgheba o altă știință în serviciul religiei și artei. Noțiunea romantică de știință crede că poate explica lumea experienței „sensibile“ printr-un principiu suprasensibil unitar, printr-un Absolut, printr-un Tot, care este prins nemijlocit într-o experiență superioară, într-o intuiție poetică și în cele din urmă religioasă. Poezia este *adevărata* cunoaștere. Știința autentică este știința Absolutului, iar arta și religia sînt expresia Absolutului, a Infinitului. „Se înțelege acum că romanticii nu recunosc ca atare o știință separată de filozofie și de artă, respectiv de religie, și rezemată pe sine însăși ; de aceea, nu puteau să ajungă la o producție și cercetare experimental științifică“ (Fr. Borden, *Die deutsche Romantik und die Wissenschaft*, în „Archiv für die Kulturgeschichte“, XX, 1, p. 51). În toate fenomenele sensibile se revelă o Idee absolută, căci o știință care nu este cunoașterea Absolutului printr-o „intuiție intelectuală“ nu merită numele de știință. De aceea, „filozofia naturii“ a romanticilor este un amestec totdeauna fragmentar și numai programatic de cunoaștere rațională și speculații fantastice. Metoda științei romantice evită cu grijă orice exactitate cantitativă și se pierde bucuros într-o nebuloasă cu scînteieri sugestive. Romantismul disprețuiește „logica“ și „intelectul“. Unul din cei mai consecvenți romantici, Novalis, formulează lapidar tendința „logicii romatice“ : „A nimici principiul contradicției este poate sarcina supremă a logicii superioare“.

*

Realul se constituie în raportare activă, în inter-acțiunea lucrurilor. De aceea, nimic nu este izolat în lume. Orice lucru se află în țesătura de acțiuni și de reacțiuni care definește cosmosul. În acest sens, nimic în cosmos nu este *mai* real decît altul. Realitatea nu are grade de intensitate. Gradația posibilă privește ceea ce se află în realitate, nu realitatea însăși, privește puterea și durata unei realități față de celelalte realități. Am relevat adesea că una din cele mai vechi și persistente prejudecăți filozofice este credința că nu toate lucrurile sînt deopotrivă de reale, că există grade de realitate de la zero, neantul, pînă la Dumnezeu, „ființa cea mai reală“. Pentru Aristotel, *substanța* este mai reală decît toate celelalte categorii (cantitate, calitate, relație etc.), care nu au existență independentă ca substanța, fiindcă ele aparțin acesteia. Aceeași convingere împărtășesc Descartes și chiar Kant în perioada precritică. În timpul nostru, italianul Carmelo Ottaviano ia drept fundament al metafizicii sale „cantitatea de existență“ (C. Ottaviano, *La metafisica dell èssere parziàle*).

Problema noastră se precizează așa : individul în genere, îndeosebi individul uman conștient de sine, este el izolat sau este legat de univers prin mii și mii de fire? În primul rînd, raportul de acțiune cauzală leagă pe orice ființă actuală de universul trecut. Fiecare este capătul unei linii care duce fără întrerupere, peste toate marile transformări ale speciilor, pînă la originea vieții și încă mai departe pînă la structurile elementare ale materiei. Fiecare este moștenitorul întregii serii vitale și al tuturor principiilor existențiale „de cînd există lumea“. Orice ființă actuală beneficiază de toată realitatea dinainte, ancorează în această realitate sau mai degrabă întreaga realitate ancorează în această umilă ființă. Ea este o verigă într-un lanț care nu se rupe odată cu moartea ei, chiar dacă nu a izbutit să-și continue plasma germinativă. Plasma germinativă a unei ființe este o porțiune infimă dintr-o vastă plasmă germinativă care cuprinde întreaga viață și care rezumă întreaga materie. Metamorfozele biologice de astăzi continuă pe acelea ale nebuloasei primordiale, matricea planetei noastre. Prin materie, care este temeiul oricărei existențe, cadrul chiar și al imaterialității, orice ființă este legată de infinitatea cosmosului. Cu toată izolarea lumilor stelare, lumina, forma cea mai subtilă a materiei, aruncă punți peste abisuri și străbate neobosită milioane de ani pînă ce ajunge la ochiul omului, cum este cazul luminii ce se revarsă din acel gigant al universului care este marea nebuloasă din Andromeda. Spațiul, timpul, masa materiei sînt factorii continuității din univers. Însăși moartea care distruge indivizii este un accident în neodihnita frămîntare a materiei. Moartea ilustrează tinerețea realității materiale. Mai mult decît în legătura cauzală a indivizilor, continuitatea realității, participarea indivizilor la existența lumii se învederează în aspectele ei universale. Fiecare ființă întrunește în sine un număr de aspecte universale pe diferite trepte de generalitate — de la cele mai vaste, categoriale, pînă la cele mai aproape de indivizi, pînă la *infima species*. „Universalul" este expresia cea mai nemijlocită a *universului*, generalul este pîinea de toate zilele a realității. Abstractul este totodată și concretul. Identitatea este umbra recesivă a varietății. Există o „participație", o conexiune vitală care irupe în trăirea erotică și poate și în trecerea *normală* de la viață la moarte ca supremă manifestare a beatitudinii. Misticismul, în formele lui obișnuite, marchează cufundarea în izvoarele vieții în clipele de înaltă tensiune dionisiacă, în clipele în care voluptatea marilor dorințe împlinite pare că disprețuiește întoarcerea la izolarea cotidiană. „Trăirea" nu este cheia „transcendentului", a unei realități metafizice mai „profunde", ci este o mărturie vitală, kinestezică, a conexiunii tuturor lucrurilor din cosmos. „Trăirea" nu este un „fapt metafizic", ci un fapt „fizic", empiric, uneori zilnic, domolit, neobservat, alteori valorificat și înregistrat ca o „revelație", ca un fenomen excepțional.

Se deschide legăturii mistice încă o zare : comunicarea conștiințelor prin iubirea pură a identificării parțiale (niciodată totală). Identificarea parțială, capacitatea de „a se ști una" a conștiințelor este proprietatea fundamentală a conștiinței, a spiritului. Prin caracterul lor de „a fi subiect", care pare că le izolează, conștiințele în realitate sînt una, sînt identice, fiindcă *subiectul* este unul și același fără particularizări. Ceea ce se numește *eu*, se adaugă subiectului, îl singularizează prin celelalte proprietăți ale conștiinței (percepție, reprezentare, gîndire, sentiment, mai ales voința care exprimă întreaga conștiință) și chiar prin corp ; omul este un *eu* și prin corp nu numai prin conștiință. Numai prin „subiect" o conștiință se simte una cu celelalte conștiințe, ori de cîte ori se adaugă subiectului încă o proprietate identică : un gînd, un sentiment, o imagine.

Omul este ființa care posedă cele mai bogate resurse de a „comunica", de a se *asocia* chiar cu universul, cu „totalitatea" realității. Odinioară, J. M. Guyau visa o „ireligiune a viitorului", în care se păstra ca un surogat de religie ipoteza metafizică a „societății universale". Omul dispune de două pîrghii de unificare — iubirea și rațiunea ; el are o adîncă nevoie de unificare, fiindcă este ființa cea mai sfîșiată interior, cea mai nestabilă datorită plasticității sale spontane. Pe fondul masiv al animalității s-a altoit omul ca o nouă dimensiune biologică. Avînd o bogăție de instincte, unele necunoscute celorlalte animale, omul a dobîndit, ca efect al sporului de conștiință, acea facultate numită vag „rațiune" sau „inteligență". Coexistența instinctului și a rațiunii este privilegiul periculos al omului. La animale, unificarea se face ușor sub dominarea instinctelor. Instinctele, oricît de multiple, găsesc totdeauna făgașul unității, al unei armonizări relative. Dar ce se întîmplă dacă numărul instinctelor sporește și dacă se adaugă rațiunea, ca la om ? Scindarea interioară este inevitabilă. De unde vom primi darul coerenței interioare, al consistenței spirituale ? Nimic nu vine din afară, Dumnezeu sau natură, dacă nu trece prin interior și nu primește pecetea conștiinței. Cine are în conștiința noastră misiunea unificării, dacă nu „rațiunea" ? Ce cuvînt magic, deși el nu ne mai face, ca altădată la greci sau la unii moderni din secolul al XVIII-lea, să vibrăm ca sub imperiul unui instinct ! Să nu uităm însă că rațiunea nu era posibilă fără resortul unui instinct, care este prezent și la animale, fără curiozitate.

Ce este însă rațiunea ? Desigur, rațiunea a înflorit prin seva sporului brusc și neîncetat de conștiință, prin claritate. În accepția cea mai generală, rațiunea este capacitatea de a avea *clar*, explicit, deosebiri și asemănări (identități), multiplul și unul, esențe și relații, toate acele structuri care dau teoriei și practicii posibilități de variație, de schimbare — o adaptare mai fericită. Rațiunea este spiritul critic cu cele două fețe ale lui : spirit analitic și spirit sintetic. În cadrul spiritului critic, al „simțului rațional", intră, ca un component necesar, capacitatea de a discrimina realul de ireal (fictiv, mitic), ca și de ideal (valori) și suprareal (matematicul). Această precizare în atributele rațiunii ne dezvăluie că omul, ca „ființă rațională", trebuie să învețe a se mișca pe planuri variate de existență. Rațiunea adeseori s-a mărginit la teme practice, „realiste", și a lăsat temele speculative, teoretice, pe seama imaginației care rezolvă mai lesne problemele, fiindcă ea nu reclamă prea mari încordări și prea mult timp. Dar încă ceva, imaginația măgulește instinctele vitale, întreține „minciuna vitală", acolo unde verificarea practică nu se exercită urgent, și se mulțumește cu realizări sumare.

Nu toate ramurile omenirii au cultivat cu aceeași rîvnă rațiunea. Cultura europeană, de la greci pînă astăzi, a înflorit sub semnul raționalismului, adică al unui stil de viață fundat pe evidența cunoașterii, pe spiritul critic și pe libertatea de gîndire. Avîntul cel mai îndrăzneț al raționalismului este opera Occidentului în ultimele trei-patru sute de ani. Este rezultatul acestui avînt mai multă unitate în viața europeanului ? Dacă ținem seama de cele mai grandioase cuceriri ale rațiunii occidentale, de matematică și de știința naturii, putem spune că omul luminat a găsit o formulă de unificare a conștiințelor, a *tuturor* conștiințelor. Știința s-a identificat cu rațiunea, cu adevărul. Nimeni nu mai contestă științei dreptul la existență. Cel mult i se limitează sfera. Însuși spiritul de violență trebuie să pactizeze cu știința din cauza formidabilei tehnici ieșită din laboratoarele ei. Au rămas însă în afara științei domenii teoretice în care acțiunea rațiunii a fost mai puțin fericită. Îndeosebi în domeniul filozofiei continuă să se ciocnească instinctul și rațiunea, vitalitatea și luciditatea sau „spiritualitatea". În zadar s-a apelat la instinct împotriva rațiunii. Iraționlismul este, cum spune Ch. Péguy, un omagiu indirect adus rațiunii. „Orice filozofie este evident și esențial un raționalism. Chiar o filozofie care ar fi sau ar vrea să fie împotriva rațiunii ar fi totuși raționalistă ... Nu există filozofie contra rațiunii, cum nu există bătălie contra războiului, artă contra frumuseții, credință contra lui Dumnezeu" (Ch. Péguy, *Note sur H. Bergson,* p. 91—92, 93). Atacurile teoretice împotriva rațiunii nu slăbesc, ci întăresc rațiunea, o fac mai suplă, mai aproape de realitate și de viață. Totuși, fenomenul iraționalismului, care însoțește ca o umbră știința și cultura burgheză din secolul al XVIII-lea pînă astăzi, trădează o revoltă a vieții, a instinctului, poate și a maselor, care sînt mai favorabile instinctului decît rațiunii.

Nu vedem alt remediu al scindării interioare decît apelul la acea forță interioară în care instinctul și rațiunea sînt solidare și își apără un domeniu necontestat — iubirea. Iubirea este principiul suprem al unificării, al unei unificări poate instabilă, dar niciodată sfărîmată, ci necontenit îmbogățită. „Iubire“ — cuvînt luat adeseori în deșert și voit confundat cu forme inferioare, dar [în realitate] principiu indestructibil. Dacă iubirea, marele *instinct rațional,* nu izbutește să unifice, va interveni principiul de totdeauna al unificării împotriva iubirii și rațiunii, va interveni principiul violenței, al îngenuncherii omului, al distrugerii libertății, al forței oarbe, în adevăr iraționale. Unde domnesc violența și teroarea, triumfă iraționalismul, chiar dacă el poartă masca raționalismului. Violența primejduiește marile puteri pozitive ale omului — iubirea, rațiunea, libertatea. Da, există oameni care urăsc rațiunea și libertatea, care detestă ca o slăbiciune iubirea, căci nu poți iubi rațiunea fără să iubești libertatea. „Mă voi gîndi totdeauna la acest fel de nedreptate imanentă prin care oamenii care nu iubesc de ajuns libertatea găsesc totdeauna un bun motiv de a arunca în închisoare pe acei care o iubesc prea mult“ (Lanza Del Vasto, *Pélérinage aux sources,* p. 402).

Conștiința filozofului este calmă. Nimic nu poate suprima pentru vreme îndelungată libertatea și rațiunea; tot ce se face împotriva lor se întoarce în favoarea lor, chiar dacă uneori exuberanța libertății și a gîndirii raționale nu are ca rezultat unitatea de acțiune și de filozofie. Este o eroare că mulțimea de doctrine filozofice duce cu necesitate la scepticism și la abulie, la paralizarea acțiunii. Mulțimea de secte religioase din Anglia, America de Nord și aiurea nu au provocat nici scepticism religios, nici anarhie socială, ci dimpotrivă o intensificare a sentimentului religios, pe alocuri chiar o tendință spre intoleranță față de necredință, ateism și teorii științifice „periculoase“ [1]. Numai un dogmatism incorigibil se baricadează după ideea rudimentară, iluzorie că o epocă are numai o singură formulă culturală, o singură ecuație filozofică. „Dar aceasta înseamnă a nu ține seama că fiecare moment istoric se caracterizează printr-o esențială *plurivalență,* printr-un fel de exuberanță și indeterminație internă care autorizează, simultan, direcții morale, intelectuale și artistice diferite. O aceeași epocă este totdeauna solicitată de valori antagoniste, iar mersul evenimentelor poate fi citit în mai mult decît un sens“ (G. Picon, *La liberté de l'artiste,* în „Revue philosophique“, vol. I, 1940, p. 136). Îndeosebi plurivalența artei se explică prin plurivalența experienței estetice, experiență care poate fi interpretată în funcție de trecut (de mai multe trecuturi) sau de viitor (de mai multe viitoruri).

---

[1] Cunoscutul antropolog și istoric al religiilor, Goblet d'Alviella, comentînd studiul lui Maurice Davies, *Londra neortodoxă,* scrie: „Nicăieri, de cînd școlile de filozofie și de religie înfundau străzile Alexandriei, viața religioasă nu s-a afirmat sub forme mai exuberante și mai felurite decît în metropola Imperiului britanic“ (Goblet d'Alviella, *Croyances, rites, institutions,* vol. III, 1911, p. 1).

Rațiunea dispune de o „regulă de aur“ : să ne ferim de afirmații care se suprimă singure, cum sînt bunăoară „totul este relativ, afară de principiul relativității care este absolut“, „totul este devenire, afară de principiul devenirii care este imutabil“, „totul este un produs al *activității creatoare* proprie gîndirii, afară de principiul că totul este creat de gîndire, întrucît acest principiu nu e creat de gîndire, ci exprimă fidel realitatea“, „totul este supus îndoielii, afară de îndoiala însăși, adică de scepticism“, „totul se prezintă ca o existență *unică*, afară de această formulă care este multiplă“. În ce privește ultima formulă, care, ca și celelalte, nu se prezintă la filozofi sub forma aceasta ușor de respins, Aristotel observa că eleații, apărătorii intransigenți ai Existenței unice, ai „Unului și Totului“, ar trebui să renunțe a vorbi, căci fraza exprimată sau numai subînțeleasă cuprinde o multiplicitate de termeni. Convingerea constantă a lui Aristotel este că „existența se exprimă în mai multe feluri“ πολλαχῶς λέγπεῖαι τὸ ö Însuși „Unul“ este înțeles diferit.

O ilustrare a abaterii de la „regula de aur“ este condamnarea religiei cu pasiune religioasă și cu persistență dogmatică. Religia persecutată a devenit religia persecutoare. Existența religiei în climatul realismului științific și filozofic este poate cea mai gravă problemă a culturii. Raportul dintre religie și filozofie (inclusiv știință) nu se clarifică prin compromisuri și concesii de moment, ci prin stricte delimitări de domenii. Totuși, religia și filozofia comunică și se sprijină reciproc într-un factor care este poate religiozitatea pură — puterea credinței, energia adeziunii, fără de care nu există cultură viabilă. Religia este credința fanatică, sustrasă verificării senzoriale ; știința este credința care intră în compoziție cu realitatea empirică și acceptă lecțiile ei. Nici nu ne imaginăm cît de greu acceptă omul realitatea cînd aceasta îi rezistă și-i spulberă dorințele și visele clădite pe dorințe.

Cum putem înțelege că aproape toată omenirea în trecut și majoritatea în prezent a crezut și crede în ființe *atotputernice*, pe care nu le-a văzut niciodată decît halucinatoriu sau în vis și a căror acțiune (pretins atotputernică) este extrem de îndoielnică ? O primă explicație este ușurința cu care se mistifică, se răstălmăcește experiența atunci cînd vocea „interiorului“ răsună puternic, cum este tocmai cazul omului. O a doua explicație este însăși prezența conștiinței umane, a cărei existență este considerată pe drept cuvînt ca un factor cosmic. Existența conștiinței este fundamentul real al religiei, iar atotputernicia ei rezultă din răsturnarea irațională a raportului recesiv. Este religioasă, este fanatică orice încercare de a răsturna raportul recesiv printr-o conversiune violentă și printr-o atitudine ascetică supraumană și chiar antiumană. Ascetismul, adică limitarea puterii corpului, este violența îndreptată spre sine însuși, singura violență permisă, în doze însă care nu distrug omul, ci îl transfigurează, îl „purifică“.

Răsturnarea raportului recesiv are ca resort adînc slăbiciunea reală, nemărturisită însă, chiar mascată și exaltată magic, precaritatea conștiinței și deci a omului în fața universului material, care, în imensitatea lui strivitoare și în măreața lui impasibilitate, ignorează „pasiunea“ Omului, avînturile nedescurajate ale unei ființe efemere cu șanse minime de fericire durabilă. Este oare de preferat un univers copleșitor în infinitatea lui, care fiind orb nu se interesează de om și-i permite să se descurce în lume cum poate mai bine, unui univers, fie și finit, condus de Forțe puternice și supralucide, poate chiar capricioase, care sînt aspre, chiar neîndurătoare față de cei buni, pioși sau nepioși, și iertătoare față de cei răi, pioși sau nepioși, Forța care ne spionează cele mai ascunse cute ale conștiinței și ne terorizează? Răspunsul nu este același pe toate buzele. Nu este, cred, o presupunere gratuită că sentimentul de anxietate, din care „existențialiștii“ vremii noastre au făcut principiul religiei și al filozofiei, este reziduul religiozității ancestrale în noua situație creată de astronomia și fizica „liberatoare“ a epocii moderne. Poate că ne înfricoșează mai mult un univers material infinit orb decît Ființe superioare care se lasă înduplecate. Omul civilizat nu s-a adaptat încă „interior“ la noua viziune cosmologică; el se zbate încă între mitul magic și știință. Recesivitatea răsturnată încearcă să aducă un remediu conștiinței în dilemă, conștiinței sfîșiate de tendința dublă a înălțării de sine și a prăbușirii de sine. Totuși, există în viața omului un act zilnic care trădează încrederea în universul material orb și care slăbește tensiunea anxietății. Este somnul. Omul, care se află în luptă cu universul, consimte să se lase în voia lui nu numai fiindcă este convins că la trezire va găsi lumea neschimbată, deoarece ea este condusă de legi, ci și fiindcă crede că aceeași lume, condusă de determinisme necontrolate de voințe străine mai puternice, nu este pentru el o primejdie.

Să ilustrăm aprecierea noastră confruntînd cele două perspective posibile asupra structurii universului — perspectiva antropocentrică și perspectiva cosmocentrică. Nu vom alege, pentru a analiza structura universului, vechea formă a antropomorfismului, ci o formă mai nouă, eminent filozofică, aceea preconizată de Nicolai Hartmann. Concepția structurală a acestuia este stratificarea realului, așezarea verticală, una deasupra alteia, a categoriilor de realitate, nu clasificarea, așezarea orizontală a regnurilor (anorganic, organic, plantă și animal, psihic și noologic sau spiritual). Stratificația realului este o etajare în care straturile inferioare sînt independente de cele superioare, în timp ce straturile superioare plătesc superioritatea lor prin dependența de cele inferioare, deși fiecare strat posedă categorii specifice, ireductibile la categoriile inferioare, care sînt „mai tari“ și „mai persistente“ și chiar comune tuturor straturilor (N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie,* în volumul colectiv *Systematische Philosophie,* 1942, p. 235). Este de notat, în primul rînd, că straturile superioare sînt mai bogate, fiindcă ele se fundează pe toate straturile inferioare care le suportă. Organismul conține ordinea materiei anorganice, fizico-chimice, dar posedă și o structură proprie, vitală. Omul însă este o sinteză a tuturor straturilor — este un corp fizic, un corp organic, este suflet și în sfîrșit este și un spirit. Corp, organism — acestea constituind sfera spațială —, suflet și spirit — acestea constituind sfera aspațială — sînt cele patru stratificații ale „realului“. Toate se află în cadrul aceleiași realități; nici una, deși suprapusă alteia sau altora, nu este „transcendentă“ lor. Spiritul nu este străin sufletului; el este reprezentat de acele formații care, deși independente în conținutul lor de sufletul individual, nu subzistă fără el, poartă numele de cultură — știință, artă, morală, religie.

De aceea, nu numai individul solitar, ci societatea include cele patru straturi ale existenței. „Și în societate și în procesul social ele există deopotrivă“ (*ib.*, p. 233). Mai mult încă, sufletul și spiritul, deși aspațiale, nu există independent de materia spațială, ci constituie o suprastratificație a lor.

Că teoria hartmanniană a stratificației are ca centru de referință omul este vizibil. În om se întîlnesc cele patru straturi ale realului; am fi chiar îndreptățiți să spunem că omul a fost modelul acestei pretinse stratificații Cele patru straturi se întîlnesc numai la om, pierdut pe o minusculă planetă, iar cele două straturi, organic și anorganic, numai pe Pămînt sau, poate, și pe alte cîteva planete care se află în condiții favorabile vieții, numărul acestor planete fiind prezentat în genere ca foarte mic, dacă nu este chiar redus la o unitate excepțională. Ce înseamnă atunci organicul și suflet-spirit al omului față de infinitatea lumii materiale? Sistemul nostru solar este o mică parte dintr-o grămadă de stele care este cuprinsă în „Calea laptelui“, adică într-o galaxie formată din miliarde de stele asemenea Soarelui. Urmează un spațiu aparent gol, apoi alte grămezi de stele asemenea galaxiei noastre în spirală și tot așa mai departe pînă unde poate străbate puterea de observație a telescoapelor noastre din ce în ce mai perfecționate. Din aceste îndepărtate ținuturi cerești, lumina, mesagerul neobosit al cosmosului, face pînă la noi miliarde de ani lumină (în ipoteza universului cilindric a lui Einstein) sau milioane de ani lumină (în ipoteza universului sferic a lui de Sitter). Desigur, toate aceste date științifice sînt ale omului și ca atare au o pecete, o semnificație umană, sînt oarecum relative omului, dar semnificația lor umană stă în „transcenderea“ omului, în așezarea omului pe o treaptă umilitoare, care nu mai este aceea de sinteză superioară a tuturor straturilor, oarecum de „combatant al lui Dumnezeu pe Pămînt“ *(Mitstreiter Gottes auf Erden)*, cum spune, ca mulți alții, Hans Driesch (*Der Mensch und die Welt*, 1928, p. 135). Este totuși o adevărată superioritate pentru om să recunoască fără falsă umilință poziția sa evanescentă în universul material. La întrunirea astronomilor și fizicienilor la Londra (1931), savanți ca J. Jeans, de Sitter, A. Eddington, abatele Lemaître, E. A. Milne și R. A. Millikan au cercetat în linii mari evoluția universului fără să fi vorbit de fenomene vitale, psihice și noetice. Discuția „nu era destinată să favorizeze pe spiritualiști“ (*Discussion sur l'évolution de l'univers*, traducere și introducere de Paul Couderc, p. X).

Structura universului nu apare atît de unitară în etajarea ei dacă este considerată din punctul de vedere cosmocentric. Putem constata chiar că o simplitate reală se grefează pe o complexitate nu mai puțin reală; așa încît, putem spune că nu simplul și omogenul au existat la început, ci complexul care este contrabalansat și susținut de factori simpli, „elementari“. Știința naturii cunoaște două „elemente“ materiale: *electricitatea* și *radiația*, lumina. Electricitatea are o structură granulară, în care unii constituanți au sarcini electrice pozitive (protonul cu o masă mai mare) și alții cu sarcini electrice negative (electronul cu o masă mult mai redusă), din unirea cărora se constituie atomul sau mai degrabă care există uniți în complexul atomului. Radiația, lumina este de asemenea granulară, dar fără sarcini electrice opuse, fiind constituită din *fotoni.* Nu ne interesează acum date mai amănunțite asupra structurii materiei, care se dezvăluie cercetării mai adîncite, tot mai complexă. Ținem să adăugăm că, întocmai cum „elementele“ sînt aceleași pe toată întinderea universului material, tot așa și legile sînt aceleași pe temeiul principiului că natura urmează căile cele mai economice. Interesul nostru se îndreaptă în altă direcție.

Elementele relativ simple — simple, fiindcă pînă acum nu au fost reduse la altele mai simple, deși se întrevede această posibilitate — există totdeauna în relație de acțiune cu altele constituind corpuri compuse de mărimi diferite, „infinit de mici“, atomii, și „infinit de mari“, galaxiile. Real, în sensul plin al cuvîntului, este complexul, flancat recesiv de simplu. Dacă complexul este primordial, iar simplul recesiv, este de așteptat ca natura materială să se înfățișeze diferit după complexitatea ei, deși elementele ei și legile fundamentale sînt pretutindeni aceleași. Materia, așa cum este receptată de simțurile noastre, prezintă o dimensiune mijlocie, sub care stă micromateria și dincolo de care se întinde macromateria stelelor și grupelor galactice de stele. Nivelul cel mai complex este nivelul planetar. Cu toată „simplitatea“ provizorie a „elementelor“ și legilor ei, diferitele niveluri de complexitate materială au caracteristici proprii care rezultă din relații complexe și din viteza mișcării corpurilor. Această varietate de niveluri nu ne dă însă dreptul de a vorbi de structuri *toto genere,* incomparabil deosebite, după cum privim microcosmul sau macrocosmul. Nu există varietate, multiplicitate pură fără identitate, fără unitate. Determinismul este universal, fiindcă rezultă din prezența factorilor generali (esențe și relații). Necesitatea determinismului este umbra generalului, nu invers. Oriunde acționează factori generali — și nu acționează decît factorii generali apartenenți individualului —, există și determinism, necesitate, lege. Generalul nu este umbra necesarului; el are existență autonomă.

A devenit un loc comun în noua filozofie a naturii că la scara mică și la scara mare lumea apare „cu totul altfel“ decît în domeniile la scara mijlocie, care sînt accesibile percepției noastre. La scara mare, *teoria relativității* oferă o structură neeuclidiană, în contrast cu structura euclidiană la scara mijlocie a experienței noastre; la scara mică, *teoria cuantelor* ne dezvăluie o devenire discontinuă, fără continuitatea și determinismul dimensiunii mijlocii. „Tot așa, descoperirile fizicii contemporane nu au dat numai un nou conținut unui cadru conceptual existent, ci ele au pus în discuție însuși acest cadru și l-au remaniat. *Lumea noastră de concepte s-a revelat de asemenea că nu este potrivită decît pentru dimensiunile mijlocii* ... Recunoașterea că vechile concepte fundamentale nu sînt potrivite decît pentru domeniile de mărime mijlocie este revoluția copernicană a timpului nostru“ (Hans Reichenbach, *Atome et cosmos,* 1934, p. 20—21). Cum am arătat, situația ne apare mai puțin dramatică. Complexitatea domină la toate nivelurile, pe toate scările de mărime, dar simplitatea își afirmă eficiența sa recesivă pretutindeni, ca principiu de identificare la toate nivelurile. Oricît ar fi de strivit între cele două extreme infinite, nivelul mijlociu al percepției noastre este punctul de referință necesar și instrumentul de explorare al celorlalte două niveluri, altminteri inaccesibile. Nu avem oare dreptul să ne întrebăm atunci : ce pot însemna pentru realitatea ca atare cele trei niveluri, mare, mijlociu şi mic ? Nu este această compartimentare un antropocentrism străin viziunii cosmocentrice ?

Universul subzistă tot atît prin elementele identice, prin legile fundamentale care unifică toate scările de mărime, ca şi prin complexitatea diferitelor niveluri. Factorul recesiv are, ca de obicei, o semnificaţie superioară. De asemenea, viaţa de pe Pămînt, de pe o planetă, ea însăşi mijlocie ca dimensiune, afişează, la nivelul observaţiei noastre, o complexitate care concurează pe aceea de la nivelul microcosmului, ca şi a macrocosmului. Încă o dată avem prilejul să constatăm că etajarea pe trei planuri suprapuse, mic, mijlociu şi mare, nu rezistă examenului din punctul de vedere al cosmocentrismului. Observaţia, experienţa, instrumentul matematic şi noţiunile filozofice, deşi s-au constituit la nivelul uman, mijlociu, sînt hotărîtoare în elaborarea fizicii moderne pentru a explora dimensiunile subumane şi supraumane. Este uşor de admis că nu toate noţiunile care pretind că sînt derivate din experienţa obţinută la nivelul lumii mijlocii rămîn valabile *fără restricţie* pentru nivelurile microscopice şi macroscopice. Căci nu toate aceste noţiuni exprimă cu fidelitate experienţa umană, nu toate explicită faptele bine constatate. Unele din ele au fost alterate, deviate şi mistificate de o metafizică naivă sau de un idealism *a prioric* pseudocritic. Dar totodată nu este exclus că aşa-numita „revoluţionare a vechilor noţiuni ale fizicii“ (spaţiu, timp, substanţă, cauzalitate), pentru a explica mai bine noile fapte descoperite, să se dezvăluie unui examen neprevenit ca o nouă deviere şi mistificare metafizică şi idealistă a noţiunilor tradiţionale. Metoda cea mai fericită, practicată astăzi de ştiinţa naturii, nu este „revoluţionarea“, care nu oferă rezultate viabile, a noţiunilor încercate de veacuri, ci „extensiunea“ continuă a acestor noţiuni, paralel cu experienţele noi.

Unii popularizatori ai „ultimelor rezultate“ obţinute de ştiinţele naturii, pentru a evidenţia „abisul“ dintre cele trei niveluri şi pentru a impresiona cu exemple ieftine pe profani, pun în contrast strident masa şi scaunul solide şi continui cu agitaţia neîncetată a moleculelor, atomilor şi electronilor ce constituie acele modeste obiecte de lemn. Ceea ce la nivelul nostru mijlociu *apare* ca stabil, la nivelul microcosmic *este* o mişcare vertiginoasă a unor elemente discontinui. Aşa este, numai că acele elemente sînt solidare, sînt strîns legate şi rezidă încercărilor de a le elibera din înlănţuirea lucrurilor. Există corpuri de o duritate maximă, de exemplu aceea a diamantului, duritate care ar putea fi întrecută de un corp sintetic produs în laboratoare. Materia devine „material“ de prelucrat. Tehnica umană nu ar fi posibilă dacă materia nu ar avea diferite grade de duritate. Instrumentele prin care măsurăm mobilitatea elementelor sau prin care le eliberăm din captivitatea lor, pentru a le folosi energia, sînt dure şi relativ constante. Nivelul mijlociu în care omul trăieşte şi percepe, precum şi tehnica lui dezvăluie aspecte noi ale naturii, aspecte care sînt singura bază posibilă pentru exploraţii în cele două extreme ale materiei.

*

Problema care ni se impune din nou are ca obiectiv dimensiunile, durata și conținutul universului : este universul finit sau infinit în cele trei aspecte ale lui — spațiul, timpul și materia (masa) ? Problema este îndrăzneață, deși riscantă, dar filozofia a acceptat totdeauna riscurile marilor probleme, nu pentru a satisface diletantismul, ci din obligația metodologică de a duce reflecția pînă la capăt. Este probabil că, ținînd seama de structura cosmosului, infinitatea materiei, a conținutului de masă, nu este aceeași ca infinitatea spațiului și timpului. Aceștia nu lipsesc nicăieri, au o perfectă ubicuitate ; de asemenea sînt omogeni, adică părțile lor sînt la fel, în timp ce materia nu este pretutindeni deopotrivă de densă ; așa încît, materia, dacă admitem infinitatea ei, are o distribuție în diferite grade de densitate. Cum observă W. Wundt, dacă materia ar fi infinită cu aceeași densitate, forța (mișcarea), care este indisolubil legată de materie, ar trebui să fie de asemenea infinită. Experiența ne arată că mișcarea are viteze maxime pe care ea nu le poate întrece. Într-o materie tot așa de infinită ca și spațiul și timpul, gravitația ar fi infinită, adică fiecare punct material s-ar atrage pe sine însuși în chip infinit.

Această concluzie are repercusiune asupra timpului. Spațiul cosmic nu este finit, iar timpul cosmic infinit, cum credea Aristotel, fiindcă, într-un spațiu finit, timpul infinit este posibil numai dacă nu există evoluție. Într-un timp infinit o lume finită în evoluție ar fi ajuns demult la o stare definitivă, la un final. A ajuns oare lumea de sub ochii noștri la forma ei finală ? Aristotel putea să o creadă și cu atît mai mult scolastica creștină, nu însă un gînditor modern. Legea entropiei, a degradării energiei ar fi dus lumea la „moartea cosmică“, la egalizarea condițiilor energetice, la suprimarea disimetriilor care produc schimbarea, la o perfectă uniformizare a căldurii sau mai degrabă a frigului. În ceea ce privește valabilitatea legii entropiei, a creșterii energiei calorice, neutilizabilă, în paguba energiilor celorlalte, utilizabile, părerile savanților sînt împărțite. James Jeans susține că legea entropiei este valabilă pentru universul întreg, deci împărtășește convingerea că legile naturii sînt valabile în orice loc și în orice timp. Alți astronomi, ca R. A. Millikan, nu găsesc nici o rațiune hotărîtoare pentru a extinde entropia la univers. Orice părere am avea despre universalitatea legii entropiei, este evident că această lege implică o stare finală definitivă, pe care ipoteza unui viitor infinit o poate amîna necontenit și chiar o poate face inexistentă.

Discuția noastră s-a oprit la teza că timpul este infinit într-o lume spațial și material finită, închisă în sine. Teza ne apare ca probabilă numai dacă se adaugă ipoteza că timpul este circular, adică are, asemenea spațiului neeuclidian, o curbură care îl face să se întoarcă la punctul de plecare și astfel să fie imaginea mobilă a eternității și imobilității. În această ipoteză, timpul este fără sfîrșit, dar nu infinit. Pentru Aristotel și astronomia antică, mișcarea cerului este fără sfîrșit, eternă, tocmai fiindcă este circulară, adică are un început care este și sfîrșitul, nu însă o linie dreaptă fără început și fără sfîrșit. Ipoteza mișcării circulare ca mișcare fără sfîrșit, oarecum infinită, se lovește de legea gîndirii, a rațiunii suficiente, a necesității de a avea pentru orice efect o cauză distinctă, și tot așa la infinit. Necesitatea gîndirii exclude însă ca efectul (rezultatul) ultim să fie cauza cauzei prime, așadar exclude ca sfîrșitul să fie cauza începutului. „Nu se vădește nici măcar o singură lege a naturii care să cuprindă fie și pe departe o indicație privtoare la un circuit complet al procesului“ (W. Wundt, *Kleine Schriften,* I, 1910, p. 55). Totuși, ideea unei „eterne reveniri“ a proceselor nu este absurdă.

Oriunde timpul infinit (fără sfîrșit) se prezintă ca un cerc, schimbarea maschează conservarea, multiplicitatea, uniformitatea. Poate că timpul circular, fără sfîrșit, există în microcosmul electronic sau în macrocosmul galaxiilor, aici sub forma de succesiune a unor lumi identice, cum admite concepția „eternei reveniri“. Între aceste două timpuri circulare se desfășoară timpul liniar fără început și fără sfîrșit, care se revarsă asupra timpului circular cvasiimobil și uniform. Astfel, nivelul mijlociu îmbrățișează cele două niveluri extreme. Timpul liniar include posibilitatea unei dezvoltări infinite în trecut și în viitor. Rămîne o ultimă aporie : timpul și spațiul sînt infinite ca ceva *dat, actual* infinite sau sînt infinite numai potențial, ca o *devenire* fără început și fără sfîrșit ? Numai motive teologice au impus ipoteza unui început și a unui sfîrșit al lumii, al realității, și aceasta fiindcă deasupra lumii se admitea o altă infinitate, absolută, „perfectă“, Divinitatea.

Înscrierea timpului în realitate, dezvoltarea fără început și sfîrșit a cosmosului ridică problema evoluției *în* univers. Problema are o semnificație excepțională pentru concepția noastră, fiindcă ea ne constrînge să cercetăm dacă universul cunoaște, de-a lungul bogăției sale de calități, o dezvoltare uniliniară sau pluriliniară în ceea ce privește fie cele trei niveluri, fie pretinsa etajare sau stratificație a realităților calitativ deosebite — anorganic, organic, psihic, spiritual (teoria lui N. Hartmann). Atît finalistul Hegel, cît și mecanicistul H. Spencer, alături de care putem așeza și alții mai aproape de noi, ca de exemplu S. Alexander (*Space, Time and Deity,* 1920), ne-au înfățișat spectacolul armonios al unei evoluții uniliniare, al unei înălțări în linie dreaptă de la simplu și omogen la complex și eterogen (Spencer) sau de la abstract și omogen la concret și eterogen (Hegel). Este drept, Spencer admite și o mișcare de involuție, un proces de disoluție, ca reversul evoluției, ceea ce Hegel nu admite. Acesta crede că se poate dispensa de involuție, fiindcă nu cunoaște o evoluție liniară infinită, ci o evoluție circulară, o revenire la punctul de plecare, care, cum se știe, echivalează cu o conservare, cu repetarea fără nici un scop exterior, în afară de însăși mișcarea în sine.

Mișcarea perpetuă în cerc a dialecticii avantajează, din cele trei momente dialectice (teza, antiteza, sinteza), mai mult sinteza conservatoare decît contradicția mobilizatoare. De altfel, pentru Hegel, contradicțiile exprimă pozițiile abstracte ale *intelectului,* care prin structura lui se oprește la abstracții, în timp ce sintezele, armonizatoare și integrante, exprimă pozițiile concrete ale *rațiunii.* Echivocul dialecticii hegeliene este vădit. Toată activitatea dialecticii se reduce la negații, la contradicții numai de dragul de a rezolva contradicțiile și de a face din dubla negație o afirmație. Sinteza „suprimă“ teza și antiteza, conservîndu-le în același timp ca momente secundare. Această situație ciudată este posibilă numai dacă acceptăm un alt subterfugiu obișnuit în dialectica hegeliană — transformarea dosebirii, a simplei multiplicități în contradicție. Pentru a avea peste tot contradicții, adică dualități simplificate, Hegel intensifică simpla deosebire, o radicalizează pînă la contradicție, pînă la negație. Ne întrebăm atunci : oare contradicția care se lasă rezolvată mai merită să fie numită contradicție ? Drept vorbind, Hegel nu ia în serios nici afirmația, nici negația, fiindcă nici una, nici alta nu sînt realități totale și definitive. Cel mult, definitivă este deosebirea, multiplicitatea. O contradicție permanentizată naufragiază în scepticism ; o sinteză, o armonizare, o identificare permanentizată ne scufundă în misticism. Hegel, filozoful dialecticii, a expus dialectica celor mai mari primejdii. „Este unul din cele mai mari paradoxe ale istoriei spiritului și ale filozofiei că cel mai clarvăzător și întreprinzător mandatar și reprezentant al dialecticii este totodată primejduitorul ei adevărat“ (A. Liebert, *Geist und Welt der Dialektik*, vol. I, 1929, p. 307). Acela care, cu toată admirația pentru Hegel, a scris această dură apreciere despre dialectica hegeliană este în principiu adversarul dialecticii armoniste, tolerante, indulgente. Liebert pledează pentru o nouă dialectică, pe care el o numește „tragică și eroică“, în care antitezele sînt intransigente, sînt eterne. Se știe că mai există o cale de a soluționa contradicția, antiteza, fără a recurge la sinteză, o cale oarecum dramatică sau chiar tragică — încă mai tragică decît nerezolvarea permanentă, tensiunea ireductibilă a opușilor contradictorii. Această cale este, în ciocnirea tezei și antitezei, distrugerea uneia, în genere a tezei, cealaltă rămînînd stăpînă pe teren. Uneori, Hegel recunoaște necesitatea acestei drastice rezolvări a luptei antitetice prin anihilarea unuia din termeni. Nu însă soluția exterminării este obișnuită la Hegel, ci soluționarea sintetică, armonistă, împăciuitoare, întrucît se păstrează, în poziție subordonată, termenii contradictorii.

Armonizarea are la Hegel specificul ei. Ea trebuie să ajungă la o sinteză ultimă care conciliază toate antitezele, așezînd pe fiecare la locul ce i se cuvine în succesiunea logic-istorică. S-ar zice că sinteza nu numai că nu a desființat nici o antiteză, ci, dimpotrivă, i-a asigurat o dăinuire perpetuă. Ce ciudată este sinteza care nu absoarbe, nu se atinge de nici unul din factorii ei ! De obicei, factorii sintetizați dispar în sinteză, ca în sinteza chimică. În sarea de bucătărie dispar sodiul și clorul. În dialectică, sinteza asigură termenilor sintetizați o existență liniștită. Sinteza se aseamănă copiilor, de care vorbește Platon — ei nu aleg între o prăjitură și alta, ci le vor pe amîndouă, ba chiar pe toate.

Dialectica noastră nici nu este uniliniară, nici nu ancorează într-o sinteză totală. Fiindcă respingem sinteza dualităților polare recesive, cu atît mai mult respingem o Sinteză a sintezelor. Este o iluzie că toate noțiunile fundamentale se înșiră ca mărgelele pe același fir roșu numai prin jocul afirmației, negației și negării negației (al dublei negații sau al reafirmației). Dualitățile nu rezultă unele din altele într-o serie unică. Ordinea cosmică este produsul acțiunii cauzale cu infinite linii care înfășoară dualitățile polare recesive și coexistente. Acțiunile cauzale și mulțimea polarităților își au izvorul în același caracter fundamental al realității — a fi real înseamnă a fi activ, a fi forță, a fi diversitate. Realitatea, ca activitate infinită, nu este obligată să creeze infinite dualisme recesive, infinit de multe cadre dialectice. Posibilitățile dualismelor antitetice nu sînt principial fără limită, deși nu sînt excluse inovații. Infinitatea producției este rezervată cauzalității care este legată de indivizi ; finitatea provizorie a polarităților ține de natura generalului. Cele mai multe dualisme recesive sînt fundamentale, originare. Dar există și dualisme recesive derivate din complexitatea raporturilor cauzale, apărute așadar pe măsură ce realitatea, printr-o înaltă calificare activă, întrunește condițiile de manifestare ale recesivității, de exemplu materie-viață, materie-conștiință, individ-societate la om, cosmocentrism-antropocentrism.

Acum putem încerca să explicăm evoluția celor trei niveluri cosmice, ca și a așa-numitelor stratificații din lume. La niveluri, evoluția nu este un proces continuu de la nivelul extrem al infinitului mic la nivelul mijlociu al planetei și vieții pînă la celălalt nivel extrem al infinitului mare. Științele naturii justifică existența unei prime faze în care subzistă numai nivelurile extreme ale infinitului mic (nivelul atomic și subatomic), cum și ale infinitului mare (nivelul nebuloaselor). Nivelul mijlociu a luat ființă din transformările nivelurilor extreme și de aceea el este nu numai legătura dintre ele, dar și punctul constant de referință în cunoașterea celor două niveluri extreme. Trecînd la „straturile“ realității ale nivelului mijlociu ni se impune constatarea că Nic. Hartmann, care a promovat îndeosebi ideea „stratificației“ realului, s-a mulțumit cu o viziune statică a lor și nu a pus problema genezei lor, a evoluției lor, poate de teama de a nu apela, ca atîția alții, la ideea trecerii continue de la materia nebuloasei primitive pînă la spiritul omenesc individual și colectiv.

Fiindcă nu am admis o evoluție uniliniară și fiindcă, mai înainte, ne-am împotrivit ideii de stratificație a realului, în care materia este dominantă, noi refuzăm și o evoluție uniliniară a „straturilor“, a păturilor. Viața nu este o pătură suprapusă materiei anorganice, ci un principiu nou în mijlocul materiei. Conștiința, în nici un caz, nu este un strat suprapus materiei, fiindcă ideea de pătură, de origine spațială, nu este valabilă pentru conștiința aspațială. Cauzalitatea poate face legătura între aceste realități recesive opuse, dar nu este „creatoarea“ lor. Cauzalitatea pregătește condițiile concrete, complexe, pentru manifestarea structurii disimetrice, recesive polare. Disimetria lucrează mînă în mînă cu cauzalitatea pentru a întreține mișcarea universală, sigiliul suprem al activității, al forței.

Înainte de a părăsi tema ordinii statice și dinamice din cosmos, vom relua discutarea celor trei „niveluri“ sau „scări“, care au dobîndit o însemnătate deosebită prin ceea ce s-a numit „criza fizicii“ contemporane. Din antichitate pînă la începutul secolului al XX-lea, perspectiva umană asupra cosmosului, explicarea lumii a fost unitară, a avut caracter filozofic. „Fizica“ dispunea de o doctrină care îngloba întreaga lume materială, inclusiv viața și conștiința. Fizica era și o meta-fizică. Cosmologia aristotelică rezumă viziunea antică și medievală a lumii. Pe toată întinderea lui, universul posedă o structură unitară ; el este constituit din doi factori intim asociaţi — materia şi diferite forme distribuite ierarhic. Este de notat că materia şi forma sînt termeni relativi, deoarece oricare formă devine, la rîndul ei, pentru o formă superioară, materie, întocmai cum orice materie conţine virtual forma. Materia pură nu este reală, ci o simplă posibilitate, o noţiune limită. Materia reală este totdeauna îmbrăcată într-o formă. Numai divinul este „formă pură", fără virtualitate, deci este realitatea perfectă, exceptare fundată pe caracterul radical al religiei.

Prin concepţia fizică a lui Descartes, cosmologia aristotelică, anchilozată de scolastică, este înlocuită cu o doctrină care revoluţionează viziunea lumii materiale, poate mai adînc decît teoria copernicană. „Formele substanţiale" şi „calităţile oculte" ale fizicii tradiţionale sînt înlocuite de corpuri (spaţii) în mişcare, în care nu mai acţionează principii calitative şi relativ imateriale (formele), ci spaţii în mişcare supuse măsurării, cuantificabile. Lumea fizică este o geometrie şi o maşină. Astfel, începînd din secolul al XVII-lea, se constituie, prin Galilei, Descartes şi Newton, concepţia mecanică a lumii, concepţie care se extinde cuprinzînd şi viaţa sufletească individuală şi colectivă. Concepţia mecanică făcea din Fizică o teorie universală, cum era şi fizica antică şi medievală, un adevărat sistem filozofic al naturii.

Către sfîrşitul secolului al XIX-lea, sistemul mecanicist suferă o primă îngrădire, datorită fenomenului electricităţii, prin teoria electromagnetică a lui Maxwell, care reprezintă o cotitură în fizica modernă. În curînd însă teoria lui Lorentz oferă un nou sistem care pare că armonizează mecanismul fizicii moderne şi electromagnetismul. Construcţia lui Lorentz s-a dovedit a fi şubredă ; ea este dezminţită în două puncte esenţiale — teoria cuantelor a lui Max Planck (1900), pentru infinitul mic, şi teoria relativităţii a lui Einstein (1905), pentru infinitul mare. În acest chip se edifică cele trei niveluri : 1) lumea microfizică, în care se pare că nu este valabil determinismul clasic ; 2) lumea macroscopică, mijlocie, în care domină determinismul legilor statistice, lumea fenomenelor de dimensiuni mijlocii, observabile, produse de jocul unui mare număr de atomi ; 3) lumea astronomică, în care domină cosmologia relativistă. Mecanica clasică, devenită parţială din universală, rămîne valabilă pentru nivelul mijlociu, macroscopic.

Totuşi, teoria fizică nu a renunţat la unificarea celor trei niveluri, în primul rînd a microfizicii, a infinitului mic, şi a cosmologiei relativiste, a infinitului mare, fiindcă fenomenele ce se desfăşoară în nebuloase sînt legate de emisiunea de lumină, se datoresc proceselor nucleare, deci proceselor intraatomice. Louis de Broglie a edificat o nouă mecanică, mecanica ondulatorie, aplicabilă universal, capabilă deci să unifice microfizica şi teoriile cosmologice relativiste. În această sinteză, nivelul mijlociu, macroscopic, perceptibil, are rolul de a arunca o punte între cele două extreme. Nu mai există prăpastia dintre determinismul lumii macroscopice şi „indeterminismul" lumii microfizice. Planck, descoperitorul cuantelor, care au provocat „criza fizicii", ca şi Louis de Broglie, resping concluziile strict indeterministe trase din constatările microfizice. „De aceea — scrie Planck —, după părerea mea, stă întru totul în interesul unei sănătoase dezvoltări de a număra printre postulatele ştiinţelor fizice nu numai menţinerea legalităţii în genere, ci şi caracterul strict cauzal al acestei legalități, așa cum în fond s-a întîmplat totdeauna pînă acum, și de a nu considera ca atins scopul cercetării înainte de a fi rezolvat orice observație a legalității statistice în una sau mai multe legalități dinamice“ (M. Planck, *Physikalische Gesetzlichkeit im Lichte neuerer Forschung,* 1926, p. 27). „Pe scurt — spune L. de Broglie —, nu este poate interzis a gîndi că într-o zi Fizica ar putea găsi la scara microscopică determinismul riguros, a cărui noțiune a fost sugerată odinioară de studiul lumii macroscopice ; dar, în starea actuală a cunoștințelor noastre, o astfel de evoluție a Fizicii cuantice mie personal nu-mi pare foarte probabilă“. În același studiu (din 1937), lui de Broglie „i se pare că avem în Fizică o cauzalitate fără determinism“, adică fără previzibilitate. Deci fizicianul francez admitea chiar atunci o cauzalitate fără determinism (L. de Broglie, *Réflexions sur l'indéterminisme en physique quantique,* în *Travaux du IX^e Congrès intern. de philosophie,* vol. VII, 1937, p. 9 și 7). Mai tîrziu, de Broglie s-a apropiat încă și mai mult de interpretarea deterministă a fenomenelor microfizice.

Chiar dacă am primi ca verosimilă compartimentarea lumii materiale la trei „niveluri“ sau „scări“, rămîn fără răspuns două mari întrebări : 1) la ce folosește indeterminismul și poate chiar spiritualitatea microfizică, dacă pe planul nostru macroscopic domnește determinismul, fie și statistic, de tip materialist ? ; 2) chiar dacă am admite că pe planul macroscopic cel puțin omul este un „spirit liber“, indeterminist, oare nu dispare indeterminismul omului, la scara astronomică a nebuloaselor în fața determinismului cosmic ? ; nu se pierd libertatea și valorile omului în mărimile nemărginite ale aștrilor, care nu mai sînt Inteligențe divine, ca pentru antici, îndeosebi pentru Aristotel, ci mase de materie incandescentă ?

Mișcarea infinită din univers are ca principiu structura disimetrică a lumii. Distribuția aștrilor este disimetrică, aproape întîmplătoare. Nu mai credem în „armonia lumii“, în distribuția după o lege a aștrilor și în evoluția universului ca Tot. Distribuția aștrilor nu trădează o ordine vizibilă, cum observase și Hegel, iar evoluția cere ca realul care evoluează să fie un Tot, în care părțile sînt solidare. Universul nu este un Tot, un Organism, cum am subliniat ori de cîte ori am avut prilejul. Disimetria este prezentă pretutindeni. Ea nu exclude însă simetria, ci o postulează ca un pol al disimetriei. Tot așa dialecticul („contradictoriul“) postulează ca întregire, ca o completare, ea însăși dialectică, nedialecticul („necontradictoriul“). Căci nu tot ce există este dialectic. Disimetria, ca și simetria sînt manifestări ale opoziției. Opoziția este mult mai vastă decît contradicția. Ea cuprinde nu numai contrariul, ci și corelativul, implicat în orice relație. Fiindcă relația este universală, universală este și opoziția. Simetricul și disimetricul se diferențiază după două criterii : 1) static-dinamic ; 2) antagonic-neantagonic. Deoarece simetria și disimetria sînt opoziții, există opoziții statice sau dinamice și opoziții antagonice și neantagonice. Vom cerceta întîi opozițiile simetrice, fiind cele mai cunoscute.

Simetria statică cea mai obișnuită este ilustrată de formele organismelor, iar simetria dinamică, de asemenea obișnuită, sînt mișcările onduliforme, ritmice, de suire și coborîre, cu o fază ascendentă și una descendentă — fenomen universal. Aceste două simetrii nu cunosc luptă, sînt neantagonice. Sînt ele perfect simetrice? S-a observat că simetria statică a organismelor, cu două părţi care se corespund, nu este exactă; între cele două părţi ale organismelor există asimetrie, cum a constatat Pierre Abraham la fizionomia oamenilor — partea stîngă şi partea dreaptă a feţei nu sînt niciodată identice (*Encyclopédie française*, vol. VIII, *La vie mentale*).

Simetria dinamică, ritmul, mişcarea în unde nu înlătură totdeauna disimetria, posibilitatea ca o fază să domine pe alta, ca în cazul evoluţiei şi disoluţiei. Evoluţia presupune o acumulare de valori, un spor continuu, un „progres“. În evoluţie, faza următoare cuprinde ceva nou faţă de faza antecedentă şi deci ceva vechi faţă de faza ulterioară. Dimpotrivă, în involuţie (disoluţie) pierderea creşte treptat, procesul se degradează. Procesul cosmic are un sens unic, ireversibil, de degradare a energiei utilizabile. Unii filozofi (de exemplu, W. Wundt, H. Bergson) avantajează procesul psihic, căruia îi atribuie sensul „progresiv“, de „creaţie“ a valorilor. În concluzie, şi în cazurile de simetrie ~~statică şi dinamică se înregistrează o deviere spre asimetrie; aşa încît,~~ se poate spune că asimetria este situaţia precumpănitoare, aşa cum ireversibilul precumpăneşte asupra reversibilului (G. Tarde, *Les lois sociales*, ed. a IV-a, 1905, p. 69).

Disimetria prezintă, de asemenea, un aspect static şi unul dinamic. Disimetria statică se întîlneşte în lumea cristalelor, cum a constatat Pasteur. Începînd din anul 1848, cu celebrul său memoriu *Recherches sur les relations qui peuvent exister entre la forme cristaline, la composition chimique et le sens du pouvoir rotatoire*, şi culminînd în conferinţa din 1883 la Societatea de chimie din Paris, cu titlul *La dissymétrie molléculaire*, Pasteur a demonstrat experimental că aceleaşi cristale (la început, cristalele de acid tartric şi de paratartaţi) au o structură disimetrică, fiindcă în fenomenul de polarizare rotatorie unele polarizează la dreapta, altele la stînga. Ceea ce, la început, era o constatare particulară, limitată, treptat s-a dovedit a fi un fenomen general, mai ales în domeniul vieţii.

Orice obiect, viu sau mort, natural sau artificial, intră în una din cele două categorii — are sau nu are un plan de simetrie. A avea un plan înseamnă a împărţi un obiect printr-un plan în aşa fel încît găsim la stînga ceea ce este la dreapta, de exemplu la un scaun, la o masă. Sînt obiecte însă care nu au plan de simetrie, de exemplu mîna, ochiul, scara în spirală, elicea, o cochilie spirală. Ele sînt de aşa natură, încît în faţa oglinzii imaginea lor nu este superpozabilă. Mîna dreaptă plasată în faţa oglinzii dă imaginea mîinii stîngi; o scară în spirală va da o scară în spirală în sens invers. Tot aşa, grupe de atomi constituie molecule care sînt o *adunare*, cum sînt toate obiectele. Unele grupe au un plan de simetrie şi dau o imagine superpozabilă; altele nu au un plan de simetrie şi nu dau o imagine superpozabilă. „Cu alte cuvinte, trebuie să avem grupe de atomi simetrici şi altele disimetrice, adică grupe de dreapta şi grupe de stînga, grupe inverse unele faţă de altele. Pe acestea le cunoaştem; este, de exemplu, grupul tartric de dreapta şi grupul tartric de stînga. Există o mulţime de grupe de atomi disimetrici, care aşteaptă încă producerea naturală sau artificială a inverşilor

lor. Avem zahărul drept, dar nu cunoaştem zahărul stîng. Avem albumina stîngă, dar nu cunoaştem albumina dreaptă“ (Pasteur, *Oeuvres*, vol. I, 1922, p. 373). Chiar corpurile care au plan de simetrie, cum este corpul uman, au la dreapta şi la stînga părţi fără plan de simetrie, căci aceste părţi nu se pot suprapune. Există o linie de demarcaţie între regnul mineral, unde acţionează forţe simetrice, şi cel organic stăpînit de forţe disimetrice. În laborator dispunem numai de forţe simetrice, dar putem introduce în corpuri disimetria prin noi metode mai eficace, ceea ce Pasteur a încercat nu fără succes. Viaţa este domeniul de predilecţie al disimetriei. „Linia de demarcaţie de care vorbim nu este o chestiune de chimie pură şi de obţinerea cutăror sau cutăror produse, ci este o chestiune de forţe ; viaţa este dominată de acţiuni disimetrice, a căror prezenţă învăluitoare şi cosmică o presimţim. Presimt chiar că toate speciile vii sînt primordial, în structura lor, în formele lor exterioare, funcţii ale disimetriei cosmice“ (*ib.*, p. 377).

„Mă veţi întreba : care sînt forţele disimetrice care prezidează la elaborarea principiilor imediate, naturale ? Mi-ar fi greu să răspund cu precizie, dar eu văd pretutindeni în univers disimetria... Fără îndoială, repet, dacă principiile imediate ale vieţii sînt disimetrice, explicaţia este că, la elaborarea lor, prezidează forţe cosmice ; acolo este, după mine, una din legăturile între viaţa de la suprafaţa Pămîntului şi cosmos, adică ansamblul forţelor răspîndite în univers“ (*ib.*, p. 375).

Reamintim că la începutul acestui capitol exclusiv ne-am referit la contribuţia unui alt om de ştiinţă, Pierre Curie, care a dat la lumină latura universală a disimetriei — disimetria forţelor înscrisă în cauze şi efecte. „Această idee se găseşte în opera lui Pasteur, dar fără enunţare precisă. Meritul lui Curie este de a fi enunţat sub formă precisă o idee pe care Pasteur a lăsat-o destul de vagă pentru a conţine un germen de eroare“ (Paul Renaud, *Analogies entre les principes de Carnot, Mayer et Curie,* 1937, p. 26). Disimetria lui Curie este un principiu cosmic, a cărui generalitate este o sinteză a celor două principii energetice — conservarea energiei (Robert Mayer) şi degradarea energiei (Carnot). „De aceea, consecinţele principiilor pot fi privite ca consecinţe ale unui principiu mai vast, principiul lui Curie generalizat, care este, el însuşi, o consecinţă a determinismului, adică a felului în care noi ne străduim să clasăm cele mai multe din experienţele noastre“ (*ib.*, p. 12).

În genere, disimetria, prin însăşi esenţa ei, este dinamică, labilă. Trebuie să facem aici o precizare. Teza noastră susţine că Existenţa este structurată disimetric, recesiv, pe dualităţi fundamentale. Deşi disimetriile fundamentale se menţin în structura lor iniţială, datorită disimetriei, cei doi poli oscilează şi are loc o dislocare treptată în direcţia polului contrar pînă chiar la o răsturnare completă.

Fiindcă problema opoziţiilor recesive fundamentale a fost principalul obiect al cercetării noastre, ne vom ocupa de un ultim aspect : cum se comportă simetricul şi disimetricul faţă de criteriul al doilea — opoziţie antagonică-opoziţie neantagonică ?

Începem şi de data aceasta cu simetria, care, de asemenea, tinde să alunece spre disimetrie. În orice luptă, în orice antagonie există ca punct de plecare o simetrie, fiindcă lupta presupune, cel puţin un timp variabil, potrivit situaţiilor particulare, o simetrie, o egalitate de puteri.

Această stare de lucruri se constată și în cazurile în care cauzele multiple luptă între ele pentru a determina un efect. Lupta în genere, nu numai între cauze, poate avea trei epiloguri. 1) Unul din poli învinge, domină, celălalt dispare sau devine recesiv. 2) Se stabilește un echilibru între cele două părți în luptă. Un fel de echilibru există și în logică între afirmație și negație, așadar în contradicție. 3) Sînt oare afirmația și negația, contradicția, simetrice, perfect egale ? Dacă în contradicție cele două părți ar fi simetrice, contradicția nu ar putea fi înlăturată niciodată și gîndirea ar fi condamnată la nemișcare. Contradicția reală, ca egalitate de puteri, duce la paralizarea mișcării. Dacă totuși contradicția este înlăturată, într-un fel sau altul, avem dovada că simetria ascunde o disimetrie, o recesivitate a negației și o dominare a afirmației. Nu am admis nicăieri „sinteza“ ca o soluționare a contradicției. Sinteza nu este al treilea termen, în nici un caz, nici dacă ea absoarbe pe cei doi parteneri în luptă, așa cum cere orice adevărată sinteză, nici — cu atît mai puțin — dacă unul din protagoniști doboară pe celălalt. Să remarcăm opoziția și efectul ei posibil, lupta, dar să nu căutăm sinteza, „armonia“, în afara raportului de opoziție recesivă. Cei doi poli opuși nu constituie, ca un al treilea, o sinteză și încă mai puțin sînt identici. Opușii *coexistă,* nu pot fi despărțiți, alcătuiesc un întreg, dar nu o esență care să le fie superioară și cu caracteristici proprii de conciliere. Marea eroare filozofică nu este admiterea opușilor, ci interpretarea faptului simplu al coexistenței opușilor ca „identitate“ a lor, iar identitatea lor ca sinteză, ca depășire (suprimare) și în același timp ca menținere a opușilor. Interpretarea simplei coexistențe ca identitate este cea mai scandaloasă aplicare a principiului identității.

Existența opușilor în experiență este un fapt primordial. Dar o altă eroare fundează existența opușilor pe negație, pe „nu“. Negația nu are o existență proprie, în afara faptului primordial al diferenței și multiplicității. Singura „mărime negativă“ este antagonismul forțelor, repugnanța reală, nu simpla negație logică, cum observa Kant în admirabilul său studiu din perioada precritică, ***Încercare de a introduce în filozofie noțiunea de mărimi negative*** (1763). Negația logică este importantă efectiv pentru viața umană numai dacă îi corespunde în lucruri negația reală a antagonismului de forțe, a repugnanței. Teoria clasică a opoziției prin negație, formulată de Aristotel în *Categorii* și *Despre interpretare*, face distincția dintre opoziția *contrară,* exprimată în două propoziții, amîndouă universale, dar una afirmativă și cealaltă negativă, de exemplu „toți oamenii sînt perfecți“ și „nici un om nu este perfect“, și opoziția *contradictorie,* exprimată în propoziții opuse și în cantitate (una universală, cealaltă particulară) și în calitate (una afirmativă, cealaltă negativă), de exemplu „toți oamenii sînt buni“ și „unii oameni nu sînt buni“ sau „toți oamenii nu sînt buni“ și „unii oameni sînt buni“.

Este ușor de văzut că opoziția cea mai puternică este aceea contradictorie, fiindcă se aplică la cantitate și la calitate ; așa încît, nu pot fi amîndouă adevărate sau false, ci una trebuie să fie adevărată și cealaltă falsă, în timp ce, la opoziția contrară, regula clasică statuează că nu pot fi amîndouă adevărate, ci numai una, dar pot fi amîndouă false, căci s-ar putea să constatăm că „nici una — nici alta“ nu este adevărată. Cu toată diferența consacrată dintre opoziția contrară și opoziția contradictorie, acestea adeseori sînt confundate nu numai de Hegel, care, cum știm, transformă orice deosebire în contradicție, fiindcă — verbal — orice deosebire poate fi transformată în negație (în loc de „X se deosebește de Y“, putem spune „X nu este Y“), ci și de Aristotel. În *Despre interpretare,* cap. 14 (ultimul), Aristotel consideră ca fiind contrară judecății „orice om este drept“ nu judecata „orice om este nedrept“, ci judecata „orice om nu este drept“, fiindcă numai propozițiile contradictorii „orice om este drept“ și „orice om *nu* este drept“ constituie cele două extreme ale unei serii, adică realizează deplin definiția contrarietății („extremele unei serii“).

Există însă, alături de „nici una-nici alta“, o nouă posibilitate : „și una — și alta“, adică o coexistență de opuși, cum se întîlnește la particularele pozitivă și negativă („unii oameni sînt buni“ și „unii oameni nu sînt buni“, care pot fi amîndouă adevărate), dar mai ales în opoziția recesivă, aspect care a fost rău interpretat în dialectică. Această opoziție se referă nu la judecăți, ci la noțiuni, dar poate fi formulată și în judecăți : „toate lucrurile sînt și deosebite și identice“, „lucrurile sînt și toturi (întregi) și părți“, „lucrurile sînt și compuse și simple“ etc. Formularea opoziției recesive în judecăți este artificială și poate induce în eroare prin exprimarea poate prea grosolană. Putem spune dar că în experiența noastră este pretutindeni prezentă o structură *sui generis* care pare înrudită cu contrarietatea, deși se constituie o specie nouă — opoziția recesivă. Termenii polari sînt uniți fără să fie identici sau cuprinși într-o sinteză, sînt relaționați fără să existe o esență comună, iar relația lor este aceea dintre polul dominant și polul recesiv. Opoziția recesivă este o diadă, nu o triadă, este binară, nu ternară. Cel dintîi gînditor care a sistematizat relația ternară dialectică a fost misticul alexandrin, neoplatonic, Proclos. Hegel a reînviat ternara neoplatonică și de aceea poate fi numit un „Proclos german“ (Feuerbach).

Limbajul nostru nu este mulțumit de termeni solitari, lipsiți de un al doilea termen, cu care face pereche, și cu atît mai mult de un al treilea. De aceea, el uzează de diadă și triadă. Diada este primară, triada este derivată, putînd fi înmulțită. Exemple obișnuite de diadă sînt : bărbat-femeie, pereche-nepereche, dreapta-stînga, egalitate-neegalitate, cald-rece, sus-jos, bine-rău, afirmație-negație, tare-slab, stăpîn-sclav, război-pace etc. Diada originară se diferențiază de triadă cînd se găsește un termen oarecum neutru între cele două extreme, de exemplu superior-egal-inferior, cald-călduț-rece sau cald-răcoros-rece etc. Îndată ce s-a ivit un al treilea termen neutru se deschide posibilitatea înmulțirii termenilor intermediari, uneori a înmulțirii în așa chip, încît ei formează o serie de cantități continue care izbutesc să îndulcească, să tempereze trecerea de la un termen extrem la celălalt termen extrem. S-ar zice că ne aflăm în fața unei forme *a priori* a inteligenței celei mai rudimentare. În realitate, structura diadică, triadică etc. exprimă structura multiplă a experienței, deși libertatea limbajului uneori depășește posibilitățile experienței. „Astfel, diade și triade, dualități și trinități, care, divinizate, au servit de multe ori ca pretexte și dogme religiilor și filozofiilor, sînt mai înainte de toate forme primordiale, instinctive poate, ale gîndirii și expresiei ei, limbajul ; ele au devenit prin acestea un fel de instituție. Fără îndoială că ele sînt aceasta într-un fel mai desăvîrșit pentru gîndire“ (Patrice Coirant, *Sur des dyades et triades dans la pensée et l'expression. Journal de psychologie normale et pathologique*, 1935, p. 87).

Opoziția recesivă se încadrează în structura diadică, binară, dualistă, a gîndirii care exprimă structura experienței, dar ea aduce cu sine specificul pe care nu-l tolerează nici opoziția contrară, nici opoziția contradictorie clasică „și una — și alta“, nu însă prin identificarea lor, ci prin asocierea lor, pentru a da experienței o înaltă potențare.

Ne-am întors la punctul de plecare al lucrării noastre, la cercetarea opoziției. Prin aceasta recunoaștem necesitatea de a analiza mai adînc faptul fundamental al opoziției sub toate aspectele lui și totodată de a refuza reducerea tuturor opozițiilor, dacă nu chiar și a tuturor deosebirilor, la opoziția radicală a contradicției. Dialectica, în accepția ei vulgară, se caracterizează prin trei grave scăderi : 1) nu cercetează mai adînc opoziția în genere și opoziția contradictorie îndeosebi ; 2) caută o sinteză, o unificare a termenilor opuși într-un al treilea termen ; 3) ignorează opoziția recesivă. Falsă este și părerea lui Gabriel Tarde că modelul „fatal“ al opoziției a fost războiul. „Din toate timpurile, fie sub forma de simetrie cu încăpățînare căutată, fie sub forma de război și luptă, ideea nu de ajuns descurcată de opoziție a exercitat o deplorabilă stăpînire asupra spiritelor. Îndeosebi fascinația războiului a fost fatală“ (G. Tarde, *L'opposition universelle,* 1897, p. 9—10).

*

Termenul de dialectică plătește larga sa răspîndire prin relaxarea și neprecizia sensului său. Dialectica hegeliană exploatează sistematic ambiguitatea, după cum pune accentul pe negația distrugătoare, intransigentă, pe opoziția tezei și antitezei, sau, dimpotrivă, pe sinteză, care conciliază „pe un plan superior“ teza și antiteza. Sinteza însăși este echivocă, după cum se accentuează, în cadrul ei, conservarea tezei și antitezei, a căror opoziție este astfel temperată, sau depășirea, distrugerea lor. Termenul *Aufheben* exprimă tipic echivocul conservării și distrugerii. Se admite în genere că dialectica pune înainte negația, că este o „filozofie a lui *nu*“, după expresia lui G. Bachelard, că negația este exprimată de contradicție și mai ales că mișcarea constă în trecerea de la o noțiune la noțiunea contradictorie, la negația ei. Hegel a făcut din negație nu moartea, ci „viața“ realității. Dar tot el a adăugat că totuși realitatea nu este pură negație, antiteză, ci este și armonie, sinteză, așadar o afirmație „superioară“. Contradicția trebuie să fie rezolvată, căci ea este durere și ca atare nu poate dura. Pe scurt, „viața“ lumii nu este posibilă nici fără contradicție, nici numai cu contradicție, cu pura negație. Un pasaj din *Estetica* lui Hegel, pe care ne permitem să-l repetăm, rezumă ideea dialectică a autorului. „A trece prin acest proces de opoziție, de contradicție și de soluționare a contradicției este privilegiul superior al naturilor vii ; ceea ce de acasă este și rămîne numai afirmativ este și rămîne fără viață. Viața se prelungește în negație și durerea acesteia și abia prin distrugerea *(Tilgung)* opoziției și contradicției ea este afirmativă pentru sine însăși. Desigur, dacă ea persistă în pura contradicție, fără a o soluționa, atunci se ruinează din cauza contradicției“ (Hegel, *Werke*, 1842, *Aesthetik*, I, p. 124).

Dialectica hegeliană nu suprimă principiul clasic al contradicției (mai just, al noncontradicției), cum se susține adeseori, ci dimpotrivă îl utilizează la extrem prin invocarea continuă a contradicției. Abia soluționată o contradicție, o alta înviază, și tot așa mai departe. Hegel se oprește însă la o sinteză finală care îmbrățișează toate contradicțiile, la o ultimă și supremă depășire care este „Filozofia“ sa. Logica dialectică a lui Hegel este o aplicație frenetică a logicii clasice, aristotelice, o aplicație care nu respectă natura lucrurilor, fiindcă unica ei funcție este de a crea contradicții de dragul suprimării lor. „Astfel, cu toată larga sa amploare, sistemul lui Hegel păcătuiește încă prin îngustime. El reduce toate raporturile la contradicție și noncontradicție și prin aceasta jenează și schilodește realitatea“ (R. Berthelot, *Évolutionnisme et platonisme*, 1908, p. 217). Citatul exprimă punctul de vedere al lui Ém. Boutroux, participant la discuție. În timpul din urmă, la Gaston Bachelard, dialectica, „filozofia lui nu“ a luat un sens voit neprecis, deși intenția autorului este analizarea „noului spirit științific“. Evoluția științelor se face prin teorii care, negînd teoriile precedente, nu le suprimă, ci numai le subordonează, operînd astfel o lărgire constantă de orizonturi științifice. De aceea este posibilă o chimie „nonlavoisiană“, o logică „nonaristotelică“ etc. În ce constă logica „nonaristotelică“? Ea este o „mutație“, o „conversiune“, care nu este însă o intensificare a contradicției, ci o temperare a ei. Astfel, pentru a armoniza teorii divergente, nu le vom considera ca contradictorii, ca opuse, așadar pentru a unifica spiritul nu vom înteți negația, ci „vom unifica teorii opuse modificînd convenabil regulile raționamentelor elementare ce par solidare cu o structură invariabilă și fundamentală a spiritului“ (G. Bachelard, *La philosophie du non*, 1940, p. 142). Așadar, „filozofia lui nu“ este adepta unei rațiuni „suple“ și adversara „doctrinei tradiționale a rațiunii absolute și imutabile“. Noua filozofie luptă cu o fantomă, cu un mit — cu mitul rațiunii rigide, *ne varietur*. În realitate, rolul „rațiunii“ este să exprime clar faptele așa cum sînt date, suple sau rigide. Dacă realitatea este suplă, mobilă, și „rațiunea“ va fi la fel.

Negația, ca și contradicția, este un termen echivoc. În scrieri contemporane se înțelege prin negație, de exemplu, nu numai contradicția, ci și lupta, simpla scădere sau diviziune aritmetică, definiția logică, absența a ceva dorit, simpla întrebare, în sfîrșit orice distincție sau deosebire, orice nu este unitate indistinctă, orice delimitare sau determinare. Spinoza a promovat neprecizia negației prin cunoscuta sa propoziție — *omnis determinatio negatio*, care se poate converti în *omnis negatio determinatio*. Nici o mirare că aceeași neprecizie apasă asupra termenului de contradicție, care a monopolizat nu numai opoziția în genere, ci orice diferență. O dialectică așezată pe o temelie trainică și sănătoasă trebuie să înceapă prin a fixa sensurile negației și contradicției. Altminteri s-ar zice că neprecizia este elementul natural al dialecticii ca expresie tipică a confuzionismului contemporan. În primul rînd, dialectica va accepta ca un prim adevăr că negație și contra-dicție există în sens propriu numai în „gîndire“, nu și în realitate. Nu vrem să minimalizăm importanța negației și a contradicției, ci numai să o așezăm la locul ce i se cuvine.

Spuneam că negația și contradicția se întîlnesc numai în gîndire. Și această enunțare trebuie să fie limitată, adică bine determinată. Gîndirea este contradictorie, negativă, numai fiindcă este legată de limbaj, de exprimare verbală, adică de judecată, de *„hermeneia“* („interpretare“), după vocabularul just al lui Aristotel. Numai o ființă care vorbește, care formulează propoziții neagă și se contra-zice. Contradicția este în gîndire fiindcă este în limbaj ; negația este gîndită fiindcă are posibilitatea de a fi exprimată, de a fi turnată într-un tipar lingvistic. Dacă lucrurile lumii ar putea vorbi, s-ar exprima *și* prin negații, prin contradicții, dar atunci ele ar avea nevoie să se corecteze, să înlăture contradicția, așa cum procedează *logos*-ul omului.

Realitatea nu cunoaște contradicție (A și non A), ci numai antagonism, repugnanță reală, constată Kant în lucrarea sa citată mai înainte despre „mărimile negative“, introduse din matematică în filozofie. „Opus unul față de altul este acela care suprimă ceea ce altul afirmă. Această opoziție este dublă : sau logică, prin contradicție, sau reală, fără contradicție“ (I. Kant, *Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, ed. Meiner, p. 77). Opoziția logică, contradicția (A și non A) are ca rezultat *nimicul*, un zero *irațional*. Opoziția reală presupune forțe antagoniste care se pot echilibra și dau un zero *rațional* — amîndouă forțele antagoniste sînt pozitive. Nu este posibil ca ceva să se miște și să nu se miște în aceeași direcție, dar este posibil ca același mobil să fie împins în direcții opuse. Există dar opoziții care nu ascultă de principiul contradicției și care sînt totuși reale. Această opoziție este „repugnanța reală“. Antagonismul real presupune două forțe antagoniste, amîndouă *pozitive*, care se întîlnesc în același subiect și-l neagă. „Prin urmare, în opoziția reală predicatele trebuie să fie amîndouă pozitive, dar în așa chip încît, în legarea lor, consecințele să se suprime reciproc în același subiect“ (*ib.*, p. 82).

O concepție foarte apropiată de aceea a lui Kant preconizează sociologul francez Gabriel Tarde. „Nu mi se pare îndoielnic că izvorul unic al tuturor opozițiilor fenomenale este posibilitatea unei neutralizări reciproce a acțiunilor asemănătoare. Dacă sîntem întemeiați să opunem, cum voi face adeseori, două stări sau două ființe una alteia, aceasta se datorește realei contrarietăți a tendințelor ce li se recunoaște... Urmează de aici că termenii opuși trebuie să fie deopotrivă de pozitivi“ (G. Tarde, *L'opposition universelle*, 1897, p. 19—20). Stă în natura opoziției ca între cei doi termeni să existe variații ce ating punctul zero, punctul neutru, ca, de exemplu, la oscilația pendulului sau la bila care prin ciocnire dă înapoi. „Vom defini deci opoziția în felul următor : cînd doi termeni sînt de așa natură că unul nu poate fi conceput ca devenind altul decît sub condiția de a străbate o serie de variații care ajung la o stare zero, și apoi de a sui aceeași serie de variații mai înainte coborîtă, acești termeni sînt opuși“ (*ib.*, p. 22). De notat că, pentru Tarde, din caracterul opoziției de a trece printr-o fază de neutralitate, de echilibru, decurg două importante note : a) fiecare lucru are neantul său, starea proprie zero, de neutralitate ; b) echilibrul forțelor opuse este conservator, deci opoziția contribuie la conservarea stărilor opuse, nu la noutate. „Fiecare lucru poate fi conceput ca avînd neantul propriu, felul său de a nu exista. Drept vorbind, neant, neutralitate, zero, în acest sens înseamnă echilibru și stabilitate, iar rolul esențial conservator, mai degrabă decît distructor, deloc creator, al opoziției se dezvăluie aici. De aceea, ne-am înșelat asupra însemnătății acestui fenomen universal cînd am recunoscut îndeosebi *luptei pentru existență* o eficacitate inventivă de noi tipuri, în loc de a mărgini virtutea ei la epurarea și apărarea celor vechi“ (*ib.*, p. 25).

Negația reală se deosebește dar de negația logică sau verbală. Demult filozofii au denunțat capcanele limbajului. Nu numai negația, ci și afirmația este un produs al limbajului și prin acesta al gîndirii, dar nu și al realității. Am greși dacă am uita o clipă măcar că afirmația și negația sînt totuși o exprimare sumară, simbolică a unei situații obiective, reale. Numai izolarea idealistă a cunoașterii de realitatea sau obiectul ce există prin sine, independent de conștiință, a dat precădere sugestiilor limbajului și a creat opoziția contradictorie. În natura lucrurilor, negația presupune totdeauna termeni pozitivi. Non A are o existență verbală fără o echivalentă acoperire în lucruri. Sîntem conștienți de scăderile și vulnerabilitatea enunțului nostru, fiindcă atribuim lucrurilor, realității o pozitivitate care nu există în sens propriu decît în gîndirea exprimată verbal. În adîncul lucrurilor există în primul rînd deosebiri, alteritate, multiplicitate. Fiecare lucru se deosebește de toate celelalte cel puțin printr-o singură notă, fiecare lucru este determinat, este așa și *nu altfel*, ca atare el neagă oarecum toate celelalte lucruri care sînt altfel, dar el nu le neagă ca și cum ele ar fi nedeterminate, asemenea lui non A, așadar ca și cum ar fi tot ce nu este A. În fond, ceea ce nu este A are determinări ca și A ; de aceea, caracterul de negativitate poate fi ușor transpus de la non A la A. În adevăr, nu numai A este negat de non A, dar și non A este negat de A, adică de celelalte deosebiri ale lui A față de non A. Dacă schimbăm punctul de vedere, orice poate să apară afirmativ (pozitiv) sau negativ. O negație pură, absolută, întru totul opusă afirmației, pozitivității, este o abstracție produsă, ca orice abstracție, de limbaj. Pozitiv (afirmativ) și negativ sînt determinări lingvistice, motive umane aplicabile unei realități care în sine nu cunoaște negație și afirmație, ci cel mult diferite grade de diferență și antagonism, luptă, ciocnire de forțe cu vectoare opuse. Singura opoziție reală fără antagonism este contrarietatea termenilor : alb-negru, bun-rău, adevărat-fals, frumos-urît, persistent-devenire, general-individual etc. În acest orizont, cele mai multe opoziții universale constituie dualități recesive, polarități asimetrice, în care un pol domină și celălalt este recesiv. Dar polaritățile reale, în care există antagonism, tensiune de forțe antagoniste, pot să nu fie considerate ca opoziție contrară. Sînt logicieni care nu admit o opoziție contrară nici la ceea ce s-a numit „distanță polară“, în care există o scară de tranziții cu un punct de indiferență, ca, de exemplu, la magnet sau la încălzirea și răcirea oțelului. „Din numitele exemple reiese cu evidență că distanța polară este altceva și ține de un cu totul alt domeniu decît de opoziția contrară“ (Siegfried Behn, *Romantische oder klassische Logik?*, 1925, p. 125).

În timp ce logica romantică intensifică deosebirile, pentru a ajunge la dihotomia contradicției (A și non A), logica clasică — modelul a rămas *Organonul* aristotelic — s-a străduit să respecte aspectele diferențiate și să înfrunte dificultățile diferențierii, evitînd pe cît posibil lesnicioasa contradicție. Pentru limbajul banal, mișună în tot locul contradicții. Dialectica autentică este suplă, se mlădiază după sinuozitățile lucrurilor, nu impune acestora șablonul contradicției (A și non A). Principiul contradicției este o regulă de disciplinare a limbajului pentru a face posibilă înțelegerea dintre conștiințe și deci o bună comunicare a gîndirilor. Dacă prin dialectică se înțelege cunoașterea că în lume există deosebiri pînă la opoziție, întrețesute de nedespărțit cu unitatea, dacă dialectica se mărginește să declare că nu există nici pură multiplicitate, nici pură unitate, dreptul la existență al dialecticii nu poate fi pus la îndoială. Dar abia de acum încep greutățile. Dacă facem abstracție de opoziția contradictorie, care este de ordin logico-gramatical, vom distinge în sînul realității : 1) antagonisme de forțe, polarități de forțe ; 2) opoziții contrare abstracte, ca alb și negru, bine și rău etc., care nu sînt antagonisme de forțe, afară numai dacă ele se întrupează în indivizi activi, în forțe concrete ; 3) opoziții contrare recesive.

Preocuparea noastră esențială este să distingem în opoziția contrară opoziția recesivă. Cele mai multe din opozițiile contrare de ordin general se adeveresc a fi opoziții recesive. Fără opoziția recesivă, fără această asimetrie nu există mișcare, „viață“ în univers. Opoziția contradictorie, dacă este mai mult decît o formulă logic-gramaticală și comportă „depășiri“ și „sinteze“, se reduce la opoziția contrară recesivă. De aceea, dialectica va trebui să renunțe la trei false concepții : 1) unirea contrariilor presupune un al treilea termen, sinteza ; 2) această sinteză este cerută de trecerea unui termen în termenul „contradictoriu“, trecere care nu se deosebește de miraculoasele „metamorfoze“ mitice ; 3) negația ca atare este creatoare de realități, de pozitivități. Opoziția recesivă constituie un *tot*, o unire, dar unirea nu este un al treilea termen, o esență superioară în care termenii contradictorii sînt „identificați“, sînt contopiți mistic. La rigoare, chiar dacă am admite că opoziția contradictorie este în lucruri, pentru filozofie esențială nu este însăși prezența contradicției, nici structura ei logică, ci altceva pe care îl concede în genere dialectica, afară de „dialectica tragică“. Fie că contradicția este numai verbală, judicatorie, logică, fie că este și reală, interesează în primul rînd dacă facem totul pentru a ieși din contradicții, de a le respinge, sau, dimpotrivă, dacă ne complacem în contradicții, dacă le împrospătăm necontenit și le considerăm ca adevăratele revelații ale activității spiritului, gîndirii, cum, uneori, susține Hegel : „Cu cît spiritul pătrunde mai adînc în sine, cu atît mai puternică este opoziția“ (Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, Werke,* XIX, p. 684).

Cît de greu gîndirea lucidă, hotărîtă să nu sacrifice bogăția realității schemelor dialectice, își deschide calea spre un luminiș filozofic ! Ne reamintim de dualitatea recesivă deosebire-identitate (asemănare). Termenul de „deosebire“ este echivoc. Aristotel întrebuința acest termen sub numele de *„diaphorà“* în două sensuri : o dată în sensul general opus „asemănării“ (*Topica,* I, vorbește de cele patru „instrumente“

ale dialecticii, între care și căutarea asemănărilor și deosebirilor), apoi în sensul particular de caractere specifice cuprinse în acelaşi gen. Pentru noi, termenul „deosebire“ are tot două sensuri, care nu sînt însă acelea admise de Aristotel.

În primul sens, cel radical, deosebirea este deosebirea *pură*, căreia i se opune recesiv identitatea *pură*. Acestea sînt abstracții care nu se întîlnesc în experiență. Totuși este de un mare interes filozofic să lămurim ce se înțelege prin deosebire sau diferență *pură*, *toto genere* străină identității. Deosebirea (diferența) pură este aproximativ ceea ce Aristotel numește *gen* ultim, adică ceea ce stă indiferent, incomparabil, ireductibil alături de alte diferențe, de asemenea ultime. Deosebirea pură este incoordonabilul, haosul, alteritatea, disparitatea radicală. Deosebirile pure nu pot fi socotite, în nici un caz, contradictorii; ele sînt deasupra nu numai a contradicției, ci și a contrarietății și deci a oricărei opoziții. Se trece cu vederea prea adeseori că ceea ce numim opoziție, contrarietate, contradicție presupune împletirea de deosebiri și identități. Contradicția (A și non A) presupune identitatea lui A; așa încît, contradicția împarte în două toată lumea (A și non A), înțelegînd prin non A fie toată lumea în afară de A, ceea ce îl făcea pe Hermann Lotze să ironizeze pe monstruosul non A, care îmbrățișează un număr nesfîrșit de lucruri eteroclite, fie, mai determinat, toate celelalte specii, afară de una (A), ale unui gen, de exemplu nonalb sînt toate celelalte culori afară de alb. Cu atît mai mult contrarietatea presupune identitate, căci ea reprezintă speciile extreme ale unui gen, de exemplu alb și negru, între care există intermediari. Se constată ușor că contradicția este mai comodă și mai simplistă decît contrarietatea, fiindcă ea nu admite intermediari, un al treilea. Negația are rolul de a simplifica, împărțind fie lumea, fie un anumit gen de lucruri în doi termeni — dihotomia —, din care unul este determinat (A) și celălalt nedeterminat (non A). Îndată ce termenul negativ este determinat, contradicția devine contrarietate, o anumită contrarietate. Astfel, pentru a lua un exemplu, între pereche și *ne*pereche, care sînt termeni contrari fără intermediar, afară numai dacă nu admitem cu Tarde prezența generală a intermediarului zero (nici pereche, nici nepereche), și pereche și *non*pereche, care este o dihotomie contradictorie nedeterminată, nu există, în fond, nici o deosebire, afară numai că „*ne*pereche“ este ceva pozitiv, precis, pe cînd „*non*pereche“ rămîne nedeterminat. Merită să fie notat că Fichte, de la care Hegel a împrumutat trihotomia dialectică (teză, antiteză, sinteză), vorbește în genere de opoziție *(Gegensatz)*, nu de contradicție *(Widerspruch)*.

Al doilea sens al deosebirii este cel obișnuit, este simpla deosebire, adică opoziția temperată, așa cum asemănarea este identitatea temperată. Deosebirea în acest sens este inofensivă; ea marchează apăsat prezența alături de ea a identității. Un lucru se deosebește de altul chiar dacă deosebirea se face într-un singur punct sau caracter, în celelalte puncte fiind stăpînă identitatea. Înțelegem acum de ce Hegel intensifică simpla deosebire (alb, roșu, verde etc.) pînă la contrarietate (alb-negru) și, în sfîrșit, pînă la contradicție (alb-nonalb). A exista înseamnă a fi diferit, a fi diferit este a fi opus, iar a fi opus radical este a se contrazice, este a intra în dihotomia afirmației și negației. Albul și roșul, ca simple deosebiri, nu se exclud, așa cum se exclud alb și nonalb. Firește, într-un anumit sens, alb și roșu se exclud. Nimic nu este alb și roșu „în același timp și sub același raport“ ; ca atare și ei ar putea fi considerați ca termeni contradictorii, pe temeiul celui mai general principiu al lucrurilor și al gîndirii lucrurilor — *principiul determinării*. Potrivit acestui principiu, tot ce este dat are o proprietate, are un fel de a fi, care exclude orice altă determinare. Nimic nu este așa și totuși altfel (se înțelege, cu respectarea clauzei „în același timp și sub același raport“). Dacă trecem cu vederea această clauză este ușor să descoperim peste tot contradicții. Dacă, dimpotrivă, nu pierdem din vedere clauza, „contradicțiile“ pot fi rezolvate. Un lucru poate fi alb și negru sau din două puncte de vedere deosebite, sau în momente diferite, sau în amestecuri de alb și negru, dacă punctele alb și negru devin mici și foarte apropiate unele de altele, ca un fel de „tranziții“ variabile între alb și negru, cînd mai aproape de alb, cînd mai aproape de negru. Pînă să ajungem, plecînd de la alb, la negru, trecem prin diferite amestecuri de alb și negru. Tocmai acest din urmă caz, acela al amestecului de contrari, este considerat ca specific dialectic. Să fim însă bine înțeleși asupra termenului de amestec. Nu poate fi vorba de o identificare a celor doi contrari, ci numai de o „legătură“ intimă între ei. Dacă un lucru este o „legătură“, un „amestec“ *sui generis* de diferit și identic, diferitul însuși nu este identic, iar identicul însuși nu este diferit. De asemenea, nici diferitul nu se metamorfozează în identic și nici identicul nu „trece în“ diferit.

Așadar, nu există contradicție absolută, nici diferență absolută. „Dacă contradicția nu este decît imposibilitatea de a pune de acord două propoziții, ea nu are în sine nimic absolut, ci este totdeauna posibil de a le face să colaboreze direct sau indirect“ (Fr. Paulhan, *La logique de la contradiction*, în „Revue philosophique“, vol. I, 1911).

Realitatea ne dezvăluie, cum am subliniat adeseori, opoziții reale, în care fiecare termen este determinat, „pozitiv“, nu negativ, și care se poate afla, uneori, în raport de „repugnanță reală“ cu un termen sau altul. O astfel de opoziție reală, un atare antagonism se întîlnește pretutindeni în univers ; el este luptă, conflict, război al cauzelor pentru a produce un anumit efect. Antagonismul nu este, repetăm, contradicție. În nici un caz, el nu este o primejdie pentru soliditatea „principiului contradicției“, principiu pe care și Hegel îl respectă, cu toate ieșirile sale împotriva legilor valabile numai pentru „finit“, „static“, „intelectual“. Contradicția are trei efecte logice. 1) Ea compromite orice gîndire care se contrazice ; cea mai grea lovitură dată unei teorii și oricărei realități este constatarea că se contrazice — acesta este efectul negativ al contradicției. 2) Ea nu compromite gîndirea, ci este principiul ei motor. Acest efect este numai aparent pozitiv, căci el nu se deosebește esențial de primul, deoarece, și în acest al doilea sens, contradicția trebuie să fie soluționată, „depășită“, pentru a ajunge la armonie, la sinteză, fie și provizorie. 3) Ea este un pretext pentru a face saltul dincolo de orice gîndire, de rațiune, în Absolutul divin, în *coincidentia oppositorum*. „Contradicțiile“ vieții și gîndirii naufragiază în misticism, care este armonia finală, iubirea absolută.

Dacă ar fi adevărat că diferențele se resping, în sensul arătat mai sus, cu atît mai adevărat ar fi că se resping opușii contrari și contradictorii. Posibilitatea de a coexista a diferențelor, a opușilor contrari și chiar contradictorii stă în respectarea „principiului contradicției“, nu în suprimarea lui. Această posibilitate este reprezentată de opoziția recesivă și se aplică la aspectele generale ale lucrurilor. Să luăm un exemplu. Individualul și generalul, dacă ar fi contradictorii, s-ar exclude, ar fi radical insociabili. Experiența ne confirmă că individualul și generalul coexistă necesar în orice lucru, se întrețes, se întrepătrund perfect, fără ca unul sau altul să piardă prin aceasta caracterul său inițial. Individualul și generalul nu sînt termeni contradictorii, fiindcă : a) amîndoi sînt termeni „pozitivi“, determinați ; b) nu se exclud, ci formează o unitate de coexistență, nu însă o „sinteză“, ca al treilea termen. Această structură definește opoziția contrară recesivă, acea asimetrie sau disimetrie în care un termen domină și celălalt este recesiv, subordonat, fără ca subordonarea să implice o devalorizare. Factorul dominant este „mai tare“ ontologic, ceea ce nu înlătură posibilitatea ca raportul recesiv să sufere variații, să treacă prin diferite grade pînă chiar la răsturnarea lui. Faptul gradării, al varierii raportului de recesivitate explică opinia, curentă în dialectica hegeliană, că un termen „trece“ în opusul lui contradictoriu. Se înțelege, nu poate fi vorba ca individualul dominant să devină general recesiv, și invers, ci numai ca individualul dominant să facă loc unui general care, din recesiv cum era înainte, ocupă locul dominant. Procesul de abstractizare poate fi considerat ca o răsturnare a asimetriei inițiale. Din fericire, răsturnarea abstractizării poate fi ușor anulată. Sînt încă răsturnări de recesivitate de mai mare importanță și mai greu de anulat ; ele constituie în primul rînd domeniul religiei, unde, bunăoară, divinitatea personală ia atribute generale, precum și invers, atributele generale sînt personificate. Nu mai știm atunci dacă Dumnezeu este individual sau general, ceea ce explică eterna oscilare a religiei între teism și panteism. Răsturnarea recesivă este principial posibilă și în morală.

Ne-am străduit să determinăm cît mai precis termenii care desemnează de obicei raportul de deosebire și mai ales raportul de opoziție contrară și contradictorie, așadar ne-am străduit să fixăm sensurile „negației“. Nu sîntem siguri că am reușit. Putem adăuga numai că am vrut să ne ținem departe și de echivocurile obișnuite, ca și de acea precizie severă, visată dar neatinsă de logistică [70], precizie exagerată, care uneori sporește confuzia.

O ultimă lămurire, care ar avea dreptul să fie și prima, se referă la natura polarității recesive, la opoziția dintre dominant și recesiv. Polul dominant nu este polul privilegiat, care conține secretul celuilalt pol, devenit astfel o simplă modificare, o ipostază, o treaptă descendentă a primului. Nu există un pol privilegiat, chiar dacă unul ar putea fi considerat, sub presiunea exigenței moniste, ca o diferențiere, ca o manifestare mai tîrzie a celuilalt, a celui dominant. Polul recesiv are sau poate avea o „valoare“ superioară, o semnificație mai înaltă, și nu este exclus, în anumite împrejurări, care variază cu fiecare dualitate, ca el să se instaleze, printr-un salt ultim, printr-o răsturnare apocaliptică, în poziție dominantă.

Despre unitatea lumii

Nu o dată am respins ideea adînc înrădăcinată a universului ca un „Mare Tot“, ca o unitate organică — un fel de nemărginit sau imens animal —, ca o realitate bine rotunjită, substanțială, cum era „ființa“ pentru Parmenide. Realitatea nu este însă un substantiv, ci un adjectiv. Totuși, stăruie neclintită, aproape instinctivă [ideea] că universul este o unitate. Ne întrebăm : în ce constă această unitate care, răstălmăcită, a fost înfățișată ca o Ființă, ca un Organism, în care ne aflăm ca o celulă și din care nu putem evada, fiindcă nu există altceva în care să ne refugiem și să ne pierdem ? Cum spunea Spinoza : *in eo sumus, movemur et vivimus.*

Conștiința naturală este tentată a explica unitatea lumii prin spațialitate. Două sînt proprietățile spațiale ale oricărui lucru — extensiunea, mărimea sa, și forma, figura sa. Mărimea (extensiunea) nu garantează unitatea lumii, caracterul de Uni-vers, căci întinderea poate fi infinită și ca atare nedeterminată, neconturată. Unitatea lumii a fost fundată totdeauna pe cea de a doua proprietate a spațiului — forma, figura, care este cu adevărat proprietatea oricărei ființe, a oricărui lucru. Forma poate individualiza universul, dar dificultatea de a atribui universului o formă stă nu numai în caracterul finit al formei, fapt ce înlătură posibilitatea unui univers infinit — și noi nu excludem această posibilitate —, dar formă, figură, în sens propriu, are numai spațialul, materialul din univers, nu și elementele nespațiale, psihice. Ideea unei figuri (forme) a lumii consacră spațialitatea ca atributul unic al lumii. Spațiul poate fi caracterul dominant al lumii, dar nu caracterul unic. Deci nu prin spațiu vom justifica unitatea lumii, posibilitatea de a considera universul ca un Tot. În afară de toate acestea, spațialitatea este un caracter extrinsec, care nu se identifică cu „esența“ lumii, cu natura intrinsecă a lumii în genere.

Vom căuta unitatea lumii în natura ei intrinsecă, într-un caracter fundamental, ireductibil, al tuturor lucrurilor, în acel caracter care ne dă dreptul să vorbim de *realitate,* de *existență,* de *ființare.* Putem spune de la început și fără înconjur că unitatea lumii nu rezidă într-o substanță ocultă, ci în realitatea ei, în ceea ce s-a numit existență, ființare. Acești doi termeni din urmă nu par a spune mai mult decît primul, decît realitatea — aceasta este adevărat mai ales pentru existență, care în genere se confundă cu acela de realitate ; totuși, recunosc că se impune să avem cel puțin un al doilea termen. Al doilea termen este legat de verbul-copulă *este,* de verbul *a fi,* care în limba noastră nu ne oferă o expresie generală ca în alte limbi (*l'être, das Sein, essere* etc.). Cum nu ținem să ne împotmolim într-o discuție fără rezultat mulțumitor, preferăm termenul de *real* pentru a desemna caracterul ce fundamentează *unitatea* universului.

Două sînt categoriile prin care s-a încercat determinarea *realului* — substanța și cauza. Categoria de substanță a fost pivotul discuției istorice din jurul noțiunii de realitate. Însemnătatea noțiunii de substanță nu mai apare astăzi în expresia de *substanță (sub-stans),* care ar sta dedesubtul transformărilor sau fenomenelor, posedînd patru note caracteristice : 1) este ceva cu totul independent, ceva ce nu se mai fundează pe altceva, dar care fundează, susține toate celelalte categorii (calitate, cantitate, relație etc.), devenite atributele ei; 2) este ceva constant, permanent, neschimbător, pe cînd atributele se pot schimba; 3) este principiul unificator al lucrului, este principiul oarecum coagulant care ține laolaltă atributele, formînd un lucru; 4) în sfîrșit, substanța este activă, în sensul că ea explică modificările pe care ea le suferă, deci ea este cauza propriilor ei modificări. Nota aceasta este mărul discordiei filozofice, cum se va vedea. Nimic nu se schimbă „de la sine", „spontan", în sensul absolut al acestui termen. Substanța nu este cauza producătoare a atributelor sale.

Din însăși definiția substanței prin cele patru note principale rezultă că substanța a servit de timpuriu încercarea de a defini unitatea lumii — substanța este una și infinită, ca în doctrina lui Spinoza, formă modernă a doctrinei lui Parmenide. Tocmai necesitatea de a concepe substanța ca unică și deci ca identică cu universul o face improprie rolului de a funda unitatea realului. Dacă substanța este una, ea este singura activă, ca o *actuosa essentia* (Spinoza, *Etica*, II, prop. 3, scolie), iar celelalte lucruri sînt active în și prin substanța care le cuprinde în sine ca „modurile" ei. De aceea, Spinoza este consecvent cînd se hotărăște să declare universul un Individ. Numai universul este demn să fie un Individ, numai el este activ, celelalte lucruri au o activitate de împrumut, prin substanță, ca modificările ei, deci indirect, mijlocit. Spinozismul răpește lucrurilor caracterul de substanță, de activitate prin sine. Leibniz, explicîndu-se cu Spinoza, pune accentul în noțiunea de substanță pe nota activității, pe „capacitatea de acțiune" (*la substance est un être capable d'action*, în *Principes de la nature et de la grâce*, începutul), fără a știrbi celelalte trei proprietăți — independență, constanță, principiu al unității atributelor. Astfel se ajungea la multiplicarea substanțelor și se revenea la concepția aristotelică a substanței — substanța este individul concret, nu Forma universală (Platon, Spinoza).

Accentuarea în definiția substanței a activității are o însemnătate filozofică excepțională — realitatea va găsi un fundament mai adecvat în noțiunea de cauză decît în aceea de substanță. Căci devine, se schimbă numai individul activ, nu și generalul. Schimbarea este fundată pe individualitate, nu pe generalitate, care nu se schimbă, ci cel mult cunoaște o variație, o pierdere și o cîștigare de forme secundare. Galbenul este înlocuit cu roșul, dar nu galbenul s-a schimbat devenind roșu, și nici culoarea nu s-a schimbat. Nici speciile, nici genul lor nu s-au schimbat. „Culoarea" ca atare nu s-a schimbat, adică nu a variat, ci a rămas constantă. Particularitățile specifice ale culorii nu s-au schimbat nici ele, ci numai au variat, adică una a dispărut, a fost pierdută, iar alta a apărut, a fost cîștigată în cadrul aceluiași gen. Este dar o eroare confundarea schimbării, care nu se întîlnește decît la indivizi, cu variația, care este o succesiune de particularități ale unei esențe generale.

Atribuind substanțialitate fiecărui individ, problema realității este pusă în legătură cu doi termeni care sînt hotărîtori pentru înțelegerea realității — acțiune și cauzalitate. Acești termeni sînt solidari; orice acțiune presupune o cauză, iar cauza este totdeauna ceva *activ*, ceva care acționează, și efectul ceva care este acționat, ceva „pasiv", care totuși nu este opus acțiunii — efectul este o re-acțiune. Cauza și efectul sînt lucruri concrete. În limba germană, cauza se cheamă *Ur-sache* („lucrul originar"). În adevăr, cauză în sensul propriu este numai individul, nu însă direct, adică el însuși, ci indirect, prin schimbările proprietăților sale. Este însă o eroare a face din schimbări, din procese, cauzele directe ale lucrurilor, ca și cum ar exista procese fără indivizi. Dacă am face din schimbări, din procese, cauze, cum ne propune „actualismul" lui Wundt, transformăm procesul, schimbarea, care este ceva general, într-un individ, adică personificăm generalul. Procesul, schimbarea, care în sine este ceva general, este „individualizat" numai fiindcă aparține, ca orice general, unui individ. Așadar, prima condiție a acțiunii este individul schimbător, care exercită o acțiune, este cauză, sau suferă o acțiune, este „efectuat" datorită proprietăților sale variabile. A doua condiție este timpul ; orice acțiune se petrece în timp. Acțiunea începe în lucrul care acționează și se desăvîrșește, adică se termină în efect, adică în schimbarea lucrului supus acțiunii. Să nu credem că lucrul care suferă efectul este pură pasivitate, că se plasează în afară de cîmpul acțiunii. Lucrul efectuat contribuie, cum se știe, la propria sa schimbare, este *parte* din cauză. Un lucru nu devine cauză fără complicitatea lucrului care suferă efectul. Acțiunea cauzei și reacțiunea efectului sînt solidare. Putem examina acum problema realității și prin aceasta problema unității lumii pornind de la datele concrete, de la experiența elementară pe care o vom interpreta pentru a-i explicita articulațiile.

Universul se înfățișează nemijlocit ca o multiplicitate de lucruri care posedă însușiri și activități. Am deosebit la lucruri însușirile și activitățile pentru considerații de importanță ontologică, cum se va vedea îndată. Pluralul aplicat la activități nu se va dovedi fundat. Activitatea este una ; ea garantează realitatea. Universul real este unul, nu datorită unei substanțe, de orice natură ar fi ea, fie în sine, fie pentru noi (fenomenală), ci datorită caracterului de *activitate,* pe care vom încerca să-l lămurim. Pluralitatea de activități rezultă din pluralitatea conținuturilor active, a materialelor în acțiune, nu din pluralizarea activității însăși. Multiplii sînt indivizii activi, căci ei sînt activi în primul rînd ; multiple sînt și însușirile lor, deși acestea, datorită caracterului lor general, se repetă și ca atare sînt avute de mai mulți indivizi. Așadar, însușirile indivizilor sînt generale, iar aparența că și ele sînt individuale derivă din faptul că ele sînt date totdeauna într-un context individual, adică în locuri sau subiecte diferite. Unitatea lucrurilor prin mijlocirea activității unice ni se dezvăluie mai mult ca un sentiment confuz decît ca o idee clară. Demult *activitatea* s-a arătat gîndirii agere a grecilor ca semnul cert al realității. Realitatea, activitatea, unitatea universului sînt termeni sinonimi, adică denotă același cîmp de date. Dacă activitatea și realitatea exprimă o legătură indisolubilă, dacă activitatea este semnul realității, în schimb unitatea are o sferă mai largă și este valabilă pentru situații variate, de exemplu pentru un lucru individual luat ca întreg, pentru legătura unui gen și a speciilor lui. Unitatea universului nu poate fi asimilată nici cu unitatea individului concret, nici cu unitatea genului și speciei, ci este expresia pentru realitatea și activitatea lumii.

Pe cît de evidentă este constatarea că universul este o pluralitate de lucruri cu însușiri și „activități“, pe atît de discutabilă ar putea să apară unora interpretarea acestui fapt — unitatea și realitatea lumii rezidă în activitate, nu într-o substanță permanentă și imutabilă. Pentru a face mai inteligibilă interpretarea noastră, trebuie să pășim mai departe. Activitatea se exprimă în schimbare, dar nu în schimbarea considerată în lucrul izolat, ci în schimbarea lucrurilor unele prin altele și unele pentru altele. Lucrurile, prin activitatea lor, stau în raporturi reciproce, impietează unele în altele, se „influențează“, exercită unele asupra altora un *influxus*, o influență. *Cauzalitatea* constituie această acțiune reciprocă a lucrurilor. Raportul cauzal devine expresia nemijlocită a *acțiunii*, care astfel se prezintă logic ca o relație. Mulțumită acțiunii, lucrurile provoacă schimbări unele în altele, iar aceste schimbări formează conexiuni, linii cauzale cu verigi neîntrerupte, sau intersecții de linii cauzale, numite întîmplare (hazard). Realitatea, concepută ca ansamblul liniilor cauzale, a acțiunilor reciproce dintre lucruri, se prezintă ca *unitate*, fiindcă acțiunea este una și aceeași, ca o unitate nu de substanță, de esență, ci de relație. Substanța izolează ; relația, de orice natură, de spațiu, de timp, de asemănare și mai ales de acțiune, leagă. Dar abia de acum începe marea dificultate.

Cum să concepem *influența*, acțiunea lucrurilor unele asupra altora ? Conștiința vulgară, preștiințifică și chiar cea științifică sînt tributare unei iluzii nefaste, care a fost obstacolul principal în calea unei bune înțelegeri a cauzalității și deci și a realității ca raport de acțiune. Doi sînt principalii „idoli“ (în sensul lui Bacon) care tulbură înțelegerea : 1) se crede că numai lucrul care cauzează, care produce o schimbare este activ, iar lucrul care „suferă“ efectul este pur pasiv sau receptiv ; 2) acțiunea lucrului-cauză este ceva care *trece* din lucrul-cauză în lucrul-efect. Această cauzalitate a fost numită *tranzitivă*, căreia i s-a opus cauzalitatea *imanentă*. Primul „idol“ este mult mai puțin primejdios decît al doilea și poate fi ușor corectat, în schimb cel de al doilea stă și astăzi în calea înțelegerii nu numai a cauzalității, ci și a realității ca unitate a lumii. Ne vom ocupa cu precădere de al doilea „idol“ și în treacăt vom amenda, adică vom pune la locul lui și pe cel dintîi.

Convingerea că acțiunea *trece*, că face oarecum un salt de la lucrul-cauză la lucrul-efect, transformă acțiunea, care este o relație, într-o substanță misterioasă care părăsește primul lucru și pătrunde în cel de al doilea. Să ne servim de un exemplu banal. O bilă de biliard se mișcă și ciocnește o altă bilă în repaus, punînd-o în mișcare ; așa încît, bila care înainte se mișca se oprește, iar aceea care era în repaus începe a se mișca. S-ar părea că mișcarea *a trecut* de la o bilă la alta. Mișcarea este o însușire a lucrului, adică o succesiune continuă de locuri („poziții“) ; așa încît, nu este posibil să concepem mișcarea *independent* de lucrul mobil, afară numai dacă nu o metamorfozăm magic într-un fel de lucru, de substanță, cum procedează Bergson. Nu putem concepe o mișcare care, după ce s-a arătat legată de un lucru individual, se desprinde, așa deodată, de el, pentru ca să peregrineze în alt lucru și apoi mereu în alte lucruri, ca și cum esențialul ar fi mișcarea, iar lucrurile ar fi simple receptacole pasive și în fond inutile ale mișcării, ale schimbării, ale activității. La ce mai servesc lucrurile dacă ele sînt numai puncte de trecere a activității, a schimbării, a mișcării ? Al doilea idol explică „intuiția“ bergsoniană a schimbării fără substrat. Acțiunile nu pot sări de la unul la altul, fiindcă ele nu pot fi independente de lucruri, nu se pot rupe de ele nici măcar o clipă. Medievalii au consacrat un dicton înțelept : *attributa non separantur substantia*. Schimbarea este un atribut al lucrurilor și ca atare nu se poate desprinde de ele. Schimbarea este constituită dintr-un conținut, care sînt însușirile, și din acțiune, din activitate. Amîndouă sînt inseparabile la lucrurile *reale*. Acțiunea nu se adaugă conținuturilor, în sine inactive, pasive, și nici realitatea nu vine din afară pentru a da ființă unor conținuturi ireale. Realitatea, acțiunea sînt lipite de conținuturi ca tunica lui Nessus. De bună seamă, admitem și posibilitatea unor conținuturi ireale (fictive) sau suprareale, dar și aceste conținuturi sînt legate de anumite lucruri (obiecte) care sînt subordonate obiectelor *reale*, fundamentale față de lucrurile ireale, suprareale (vezi aici capitolul 21) [71]. Realitatea-acțiune aderă la lucruri pentru ca să alcătuiască universul ca unitate de *interacțiune*.

Problema hotărîtoare este acum : cum trebuie să concepem raportul de acțiune, raportul cauzal, care constituie fundamentul unitar al universului *real*, dacă refuzăm de a admite o trecere a unei acțiuni substanțializate de la un lucru la altul ? Pentru a răspunde mulțumitor, trebuie să facem deosebirea dintre capacitatea de a fi activ, de a fi cauză, deci de a fi real, și activitatea efectivă. Precum mișcarea nu „trece“ de la bila A la bila B, tot așa realitatea (acțiunea) nu trece de la o bilă, care devine ireală, la cealaltă bilă, care din repaus, adică din ireală, devine reală. După ce mișcarea „a trecut“ mai departe, bila continuă să fie reală, nu pierde nici o fărîmă din realitatea ei. Realitatea este *capacitatea de acțiune ;* de aceea, lucrul are oricînd capacitatea de a fi real, de a fi activ în țesătura lumii. Realitatea nu se concentrează într-un singur lucru sau în cîteva, așa încît, ea ar putea fi pierdută cînd lucrul încetează de a se mișca. Mișcarea nu este singura modalitate de a fi activ, real. Acțiunea rămîne aceeași în toate lucrurile, ea este o capacitate care nu poate fi pierdută așa încît să urmeze un neant total. Capacitatea de acțiune nu este o pură posibilitate care precede realitatea. Realitatea nu se pierde în neantul total, cum nu iese din neantul total. Dar realitatea nu rezultă nici din posibilitatea totală, înainte de *orice* realitate. Se vorbește de „posibilitate reală“. Singurul sens valabil al acestui termen aparent contradictoriu este acela de „capacitate de acțiune“, de capacitatea de a fi real, deși nemanifestată încă într-o direcție dată ; nemanifestată, fiindcă este necesară o acțiune nouă. Așa, de exemplu, putrezirea nevăzută a unui arbore este capacitatea de a se prăbuși, dacă se adaugă acțiunea unui uragan.

Aristotel avea dreptate să considere noțiunea de *dynamis* (potență) ca fundamentală pentru realitate, tot atît de mult, dacă nu mai mult decît aceea de *energeia*, de act. Dar Aristotel nu a explicat motivele care justifică importanța noțiunii de *dynamis*, rolul pe care ea și-l asumă în determinarea realității. Capacitatea de acțiune definește realitatea fiindcă acțiunea este una în toate ramificațiile ei infinite și fiindcă ea nu se pierde niciodată. Activitatea universului este *una* și *indestructibilă*, întrupîndu-se în toate lucrurile, în toate proprietățile și relațiile lor, circulînd în lume fără ca ea să crească sau să scadă, fără să fie aici mai mult, dincolo mai puțin. Putem vorbi de realitate ca de o forță sau energie; să nu uităm însă că realitatea ca acțiune este o forță într-un sens primar, pe care îl presupune ca dat originar, ontologic, ceea ce în știință se cheamă forță sau energie. Realitatea ca acțiune este forța ce ține laolaltă lucrurile, este *relația* activă fundamentală, este factorul cel mai intim din structura universului. Realitatea este nucleul a tot ce ființează, material sau spiritual. Universul rezidă în acțiunea reciprocă, în raporturile mutuale, în solidaritatea tuturor lucrurilor.

Principiul conservării energiei sau al echivalenței în transformarea energiilor are ca fundament unitatea realității, a acțiunii. Formulînd principiul conservării energiei și al echivalenței în transformarea energiilor, Robert Mayer a dat o formulă cantitativă, științifică celui mai profund principiu al universului, principiu care refuză de a fi numit metafizic, fiindcă este nu numai familiar conștiinței naturale, dar și parte integrantă din toate științele realului. Acest principiu fundează „conservarea realității" și face să apară absurdă întrebarea formulată de Schopenhauer și Heidegger, ca și de alții: de ce există o lume, de ce există Realitatea în loc de Nimic, de Neant, de ce există această lume și nu alta, de ce această lume este în mișcare și nu în repaus? Schimbarea este indisolubil legată de realitate, fiindcă realitatea este activitate. A ne chinui cu întrebarea de ce există activitate mai degrabă decît inactivitate este un nonsens. Să nu confundăm inactivitatea cu repausul, care este o manifestare a activității. Se știe că pentru fizica modernă repausul este identic cu mișcarea rectilinie uniformă; de aceea, amîndouă caracterizează *inerția* ca principiu al materiei, alături de gravitație. Realitatea, activitatea este primordială, nu Neantul care este confundat cu repausul, cu „inerția" absolută. Adevărata întrebare ontologică nu este de ce există și se întîmplă ceva în loc de Nimic, ci cum s-ar putea ca înainte de realitate sau după realitate să nu existe nimic, cum s-ar putea ca realitatea să fie precedată sau urmată de Neant?

Ne întoarcem la primul „idol" — se crede că activ este numai lucrul-cauză, iar lucrul-efect, lucrul care „suferă" o schimbare este receptiv, pasiv. S-ar zice că lucrul-cauză trece acțiunea lui asupra lucrului-efect, ca și cum acesta nu ar avea nici un rol în acțiunea însăși. Un fapt elementar dezminte această părere: aceeași acțiune nu produce același efect, ci efectele aceleiași cauze variază după lucrurile-efect, după natura diferită a lucrurilor ce „suferă" schimbarea. Lucrul-efect este tot așa de activ ca și lucrul-cauză. Efectul este reacțiunea la o acțiune prealabilă. Nimic nu este absolut pasiv, în sensul că un lucru primește din afară, ca un dar, acțiunea. Cauza, în sensul ei autentic, are două părți simultane — aici este adevărul propoziției că efectul și cauza sînt simultane: o parte se află în lucrul-cauză, este condiția *eficientă*, iar partea cealaltă se află în lucrul-efect, este condiția *fundamentală*. Termenul de fundamental nu trebuie să ne surprindă. Căci efectul exprimă din plin natura lucrului care „suferă" schimbarea și numai secundar natura lucrului care a provocat schimbarea, așadar a cauzei. Orice lucru „suferă" efectul numai în forma potrivită naturii sale, dar — firește — sub acțiunea altui lucru, a „cauzei“. Cauza este influențată de efect tot atît, dacă nu mai mult, cît efectul este influențat de cauză. Cauza și efectul sînt solidare, fiindcă ele exprimă aceeași acțiune, aceeași realitate. De aceea, nu putem spune că lucrul-cauză „trece“ acțiunea lui asupra lucrului-efect, deci că vom găsi sub o formă abia distinctă cauza, ca și cum cauza și efectul ar fi omogene și identice cantitativ. Este dar fals că „influența“ reciprocă sau acțiunea cauzală se exercită numai între lucruri omogene, de aceeași natură, este, pe scurt, o eroare că numai un corp influențează un corp, nu un corp spiritul și invers. Dacă spiritul este real, adică activ, el poate influența corpul, într-un chip sau altul, fiindcă „energia“ psihică nu este ceva care „trece“ din spirit în corp, cum nu se întîmplă nici invers. Cum s-a arătat în capitolul 29 [72], singura precizare de făcut este că spiritul acționează asupra corpului și corpul asupra spiritului prin mijlocirea altui corp. Raportul cauzal cere prezența corpului, a materiei, ca expresie majoră a acțiunii. Realitatea ca acțiune unitară explică interacțiunea psihofizică, chiar dacă nu putem aplica măsurarea, cuantificarea energetică la această specifică interacțiune. Măsurarea este valabilă numai pentru relația cauzală, activă, în lumea corpurilor.

Acțiunea (deci realitatea) este, cum spuneam, o relație. Cuvîntul acesta a fost și a rămas un pretext de apăsătoare erori filozofice. O convingere foarte răspîndită face din relație un al treilea termen „între“ două lucruri, oarecum legate de acea relație, pe scurt face din relație un fel de „între“ două sau mai multe lucruri sau poate un fel de punte „deasupra“ lor. Relația nu este un al treilea „între“ lucruri, ca un dar venit dinafară sau ca o constrîngere impusă din afară, ci ea există în lucruri și *prin* lucruri, deci ea exprimă propria lor natură. Acțiunea este o relație a lucrurilor, așadar ea este „între“ lucruri, fiindcă este *în* lucruri în chip universal. *A fi real este o relație a lucrurilor, fundată în structura cea mai intimă a lucrurilor.* Nu putem răpi lucrurilor relația de acțiune, realitatea lor, și totuși să avem mai departe înaintea ochilor lucrurile ca niște cadavre. De aceea, cauza și efectul sînt solidare în cadrul acțiunii, a realității. Acțiunea este în lucruri în măsura în care ele sînt conexe, formează o *unitate,* un univers, dar și invers, lucrurile fac o unitate, un univers în măsura în care acțiunea este *în* lucruri. Universul este o unitate de acțiune, o conexiune cauzală. Cum spuneam, cauza se află deopotrivă în lucrul care, printr-o schimbare a sa, produce un efect, ca și în lucrul care, prin capacitatea sa de reacțiune, trece printr-o schimbare numită efect. „Cauzare“ și „efectuare“ sînt deopotrivă feluri de acțiune, feluri de a fi real. În acest sens bine determinat, putem spune că orice lucru este cauza propriului efect, că este oarecum *causa sui,* fiindcă el a contribuit nemijlocit la propria schimbare. Cel puțin o parte din cauză aparține lucrului care „suferă“ efectul. Această situație reprezintă adevărul ideii de creație. Falsitatea acestei idei stă în atribuirea schimbării unui lucru numai acestui lucru. Efectul nu este o creație din *nimic,* din neant, ca și cum nici măcar lucrul-efect nu a contribuit cu nimic la propria sa schimbare, și încă mai puțin nu este o creație din nimic, dacă însuși lucrul și-a dat sieși existența înainte de a fi sau dacă cineva atotputernic l-a chemat la existență, fără nici o colaborare.

Efectul este produs și de un alt lucru, de lucrul-cauză, dar nu mai puțin de lucrul-efect, de lucrul în care a fost produsă o schimbare, fiindcă efectul exprimă în primul rînd natura, caracterul, structura lucrului-efect. Deci în raportul cauzal, natura lucrului-efect este o condiție indispensabilă, fundamentală. Dar nu este condiția unică. Cealaltă condiție este impulsul „din afară“, condiția eficientă ; așa încît, raportul cauzal (sau activ) este o interacțiune, o relație, în care însă acțiunea nu trece de la un lucru la altul, ca un fel de curent, ci este ceva care se manifestă solidar și simultan în amîndoi termenii, în doi sau mai mulți, de la caz la caz. Acțiunea (deci realitatea) fiecăruia din cele două lucruri (lucrul-cauză și lucrul-efect) se orientează după acțiunea (realitatea) celuilalt. Acțiunea cauzei este contaminată de acțiunea efectului și invers — s-a remarcat mai mult contaminarea acțiunii efectului de către acțiunea cauzei. Raportul cauzal sau raportul de acțiune este o acțiune în comun. Legea care comandă orice acțiune cauzală nu este o lege exterioară, care prin ea însăși nu exercită nici o acțiune, ci este legea interioară naturii lucrurilor. Legea se zice că este un „raport constant“, fiindcă și natura activă — realitatea — a lucrurilor este constantă și este constantă fiindcă este generală. Drept urmare, raportul de acțiune, care structurează realitatea, nu este o constrîngere a unui lucru asupra altuia, un act de violență, ci un act de prietenie, o conexiune internă a determinărilor lor esențiale, un act de simpatie, de „conspirație“, după expresia stoicilor. „Toate conspiră“ (Τΰμπνοια πάντα) Dacă putem vorbi de necesitate în raportul de acțiune, necesitatea nu este un dictat din afară, ci este inerentă lucrurilor.

Fiecare acțiune cauzală angajează întreaga realitate, întreaga acțiune a universului, este ca o undă care se repercutează pînă la istovirea ei. Nimic nu este absolut izolat, ci totul se inserează în rețeaua de relații a *Realului*. De asemenea, interacțiunea cauzală nu cere neapărat altă egalitate între cauză și efect decît aceea de acțiune, de realitate, de „forță“. Se poate întîmpla ca raportul cauzal să aibă loc între două lucruri omogene, ca în „comunicarea“ energiilor, mai ales a energiei cinetice, de la un corp la altul, dar aceasta nu este necesar, nu este obligatoriu.

O sumară privire istorică va lumina și alte aspecte ale problemei noastre. Cum putem înțelege raportul de acțiune dintre lucruri ? Dificultatea de a înțelege „influența“ reciprocă dintre existențe, mai ales dintre existențele eterogene (corp și suflet) este o problemă specific modernă. Dificultatea este concluzia a două premise explicit formulate de Descartes : 1) constituirea principiului de conservare a „mișcării“ ca fundamentul fizicii moderne ; 2) stabilirea unei eterogenități radicale între corp și suflet. În cele din urmă, nu numai „comunicarea“ dintre substanțe eterogene era problematică, ci însăși „comunicarea“ dintre substanțe omogene, dintre corpuri, devenea de neînțeles, fiindcă se credea că materia este „inertă“, „brută“ și că primește mișcarea din afară. Dificultatea istorică a pricinuit, la remorca lui Descartes, un curent, caracteristic pentru întreaga gîndire a secolului al XVII-lea, numit *ocazionalism*, după accentul pus pe deosebirea dintre cauzele esențiale, principiale, și cauzele ocazionale. Toți cartezienii, fie mai mici (de la Forge, Cordemoy, Geulincx), fie mai mari (Malebranche, Spinoza, apoi

Leibniz prin „armonia prestabilită“) acceptă ca o axiomă sau ca un postulat de neocolit teza ocazionalistă. Dacă nu este posibilă influența reciprocă între substanțe, acțiunea reciprocă a lucrurilor se explică numai în ipoteza că nu lucrurile sînt active, în sensul adevărat al acestui cuvînt, schimbările lor fiind numai cauze ocazionale pentru singura acțiune esențială, acțiunea lui Dumnezeu. Ocazionalismul, dorind să evite „influența“ dintre lucruri, rezervă această „influență“ numai lui Dumnezeu, care poate orice, lucrurile fiind, în schimbările lor, numai ocazii, care ele însele nu ocazionează nimic. „Cauza adevărată“ *(vera causa)*, deci principiul realității, este divinitatea, ceea ce face un mister din acțiunea cauzală, din realitatea lucrurilor. Orice acțiune din lume este o „creație continuă“, cum spunea Descartes. Procesele din lume sînt supuse legilor, dar legile nu rezultă din „natura lucrurilor“, ci din esența lui Dumnezeu și sînt, drept vorbind, un miracol modern, fiindcă nu vedem legătura reală dintre cauzele ocazionale ale lucrurilor și „cauza adevărată“ transcendentă. O adîncă transformare a ocazionalismului în direcție naturalistă definește doctrina lui Spinoza. Dumnezeu devine substanța sau esența infinită a naturii, deci activă în sens autentic este numai natura unitară, divină, cu infinite atribute, care se desfășoară în moduri finite, fără nici o acțiune reciprocă între ele. Dintre atributele care nu se „influențează“ noi cunoaștem numai două : spiritul *(mens)* și corpul *(corpus)*. Ele sînt legate așa de intim, încît orice schimbare a unui mod corporal este însoțită de o schimbare corespunzătoare a modului spiritual. Spinoza admite o acțiune între corpuri, de o parte, și idei (spirite), de altă parte, deci admite o acțiune reciprocă între existențele omogene, dar și această acțiune se petrece în interiorul unui atribut infinit. Modurile interactive se află în atributul respectiv infinit. Nu există cauze *tranzitive*, ci numai cauze *imanente*. Spinoza crede că acțiunea imanentă dintre lucruri („moduri“) este un fapt mai ușor de înțeles decît acțiunea, se zice, tranzitivă dintre existențele eterogene („atributele“). Dificultatea de a înțelege acțiunea reciprocă este aceeași, chiar dacă se admite că se petrece într-o singură substanță, în „Dumnezeu sau Natura“, și că această activitate unică, de nimic condiționată, este necesară. Singurul element adevărat din spinozism este imanența și unitatea Realității, a „esenței active“, în orice lucru, în tot universul.

Leibnitz a înjghebat o nouă versiune a ocazionalismului : divinitatea nu mai intervine în fiecare ocazie oferită de schimbările particulare, ci, prin actul creator, ea a prestabilit o perfectă armonie între procesele lumii ; așa încît, există o corespondență perfectă între schimbările produse în substanțele particulare, numite de el „unități“ *(monade)* de natură spirituală, dotate cu capacitatea de a reprezenta lumea. Teoria armoniei prestabilite nu face mai inteligibilă acțiunea reciprocă ; dimpotrivă, sub aparența simplificării, o face mai neverosimilă, fiindcă admite că unica acțiune reală, acțiunea divină, de la început și odată pentru totdeauna, a predeterminat o potrivire permanentă între toate procesele ce se desfășoară autonom în fiecare monadă. Ipoteza este pe cît de artificială, pe atît de lesnicioasă, asemenea oului lui Columb. Dar ea mai are un neajuns. Fiecare „unitate“ substanțială este eminent activă din interior, fără nici o influență din afară, ca și cum ea ar *crea* procesele sale, dar în realitate procesele sale sînt predeterminate din eternitate să decurgă așa cum cere armonia eternă a lumii. Procesul imanent *monadei* este preformat din eternitate în *monadă* pentru ca aceasta să poată fi „oglinda“ lumii. *Monada* este un „automat spiritual“.

Teza ocazionalistă nu a dispărut din gîndirea mai nouă. Ea a reînviat în secolul al XIX-lea, sub două forme antagoniste, la Herbart și la Lotze. Herbart este conștient că ideea acțiunii reciproce angajează nu numai problema cauzalității, a raportului de acțiune, ci totodată, cum este logic, și problema realității. Realitatea nu constă din raportul reciproc de acțiune dintre lucrurile „realii“ *simpli,* adică fiecare cu o singură calitate imutabilă, ci dintr-o „poziție“ *(Setzung),* cum credea Kant în perioada precritică. Fiecare „real“ simplu este o existență printr-un act de *poziție,* printr-o afirmație necondiționată, fără nici o relație cu celelalte acte de poziție. Pozițiile sînt indiferente unele altora ; cel mult, fiecare poziție monadică se apără împotriva „perturbațiilor“ externe prin „reprezentări“. Termenul de „poziție“ înseamnă acțiune, dar o acțiune care se încarcă și se descarcă în interior, fără nici un ecou nemijlocit din afară. Totuși, Herbart știe că „poziții“ pure, absolut izolate, nu pot edifica un univers, care totuși există ; de aceea, el admite o relație între poziții, o relație de „coexistență“, de „ansamblu“ într-un spațiu „inteligibil“. „Realii“, fiecare cu o calitate imutabilă, se conservă împotriva perturbațiilor produse de „coexistența“ lor prin „reprezentări“, care sînt singurele elemente ale conștiinței. Teoria herbartiană a realității ca „poziție“ intrinsecă, fără relație activă cu celelalte lucruri, se menține în filozofia contemporană la Nic. Hartmann.

H. Lotze, adversar al pluralismului lui Herbart, menține pluralismul ca un factor secundar, dar totodată se apropie de monismul lui Spinoza. Pentru Lotze, realitatea nu este o „poziție“ absolută, ci o acțiune reciprocă, o relație între lucruri, fiindcă numai așa se explică de ce procesele lumii au o direcție și de ce nu orice lucru poate produce orice, ci numai ceea ce rezultă din propria sa natură și din natura lucrurilor care acționează asupra lui. Lotze este îndreptățit, în oarecare măsură, să respingă calificarea doctrinei sale ca o nouă formă a ocazionalismului (Lotze, *Metaphysik,* ed. Misch, p. 122). Totuși, și el nu admite o adevărată acțiune *tranzitivă* de la un lucru la altul și se pronunță pentru o universală acțiune imanentă a unei Substanțe sau Esențe unice, pe care el o simbolizează prin litera M. Toate lucrurile sînt membrii neindependenți ai Esenței unice ; așa încît, ori de cîte ori un lucru pare că acționează asupra altuia, totdeauna Esența acționează asupra ei : „noi numim aceasta o acțiune transcendentă a lui A asupra lui B, ceea ce în adevăr este numai o acțiune a lui M asupra lui M“ (*ib.*, p. 139). Lotze se apropie de adevăr mai mult decît Herbart, dar concepția unei Esențe unice, care pune de acord acțiunile reciproce ale lucrurilor, însușindu-și, absorbind în sine aceste acțiuni, este o soluție substanțialistă și teologică, o soluție panteistă. Esența unică este singura creatoare ; lucrurile nu produc nimic prin ele însele, ci dau ocazie Esenței să fie activă. Lotze n-a rupt-o cu ocazionalismul. Dacă acțiunea reciprocă a lucrurilor produce schimbările din lume, nu mai este nevoie de acțiunea imanentă a Substanței.

Un epilog al ocazionalismului în filozofia contemporană este opera postumă a lui D. H. Kerler — *Weltwille und Wertwille,* 1925. Respingînd ca inexplicabilă orice acțiune reciprocă între lucruri și acceptînd pluralitatea absolută a existențelor, el ajunge consecvent la teoria că orice proces al realităților individuale este o *creație din nimic,* dar nu arată de ce aceste creații izolate, impermeabile, se acordă pentru a forma universul.

În lumina concepției noastre, lucrurile acționează mutual, fiindcă acțiunea este inerentă lor, fără a fi în ele ca o substanță sau ca un *act* metafizic. Concepția noastră a realității-acțiune nu este un voluntarism, care este o doctrină antropomorfică, ci un *acționism,* care respinge orice analogie cu natura omului. Dacă a „înțelege realitatea" înseamnă o raportare necesară la realitatea *umană,* ne facem prea ușoară explicația și răpim Realității specificul ei ireductibil, primordial, originar. Dar merită relevat încă un aspect. Dacă refuzăm de a reduce Realitatea în genere la realitatea umană, dacă condamnăm antropomorfismul, în același timp nu îngăduim nici transformarea Acțiunii ca atare în argument universal, aplicabil în caracterul său generic în domenii specific deosebite.

Hotărîtoare în acțiunea lumii nu este Acțiunea ca atare, ci natura, felul propriu de a fi al lucrurilor, conținutul lor, căci Acțiunea însăși nu poate acționa asupra ei, nefiind o substanță sau un act voluntar metafizic, ci numai lucrurile acționează reciproc, potrivit naturii lor specifice și individuale. Nu este nevoie de o „trecere" a Acțiunii de la un lucru la altul, fiindcă tot ce este real se definește prin capacitatea de a acționa, iar Acțiunea nu este un fluid care circulă între lucruri și umblă prin lume. Acțiunea nu circulă în lucruri, fiindcă ea este veșnic în lucruri, în indivizi, ca supremă expresie a realității lucrurilor. Repetăm : lumea este constituită din indivizi, fiindcă individualitatea este expresia deplină a Acțiunii, a „Forței". Nu substanța unică stabilește sensul schimbărilor, ci esența particulară a lucrurilor, natura lor specifică. Acțiunea ca atare fundează numai realitatea ca atare a schimbărilor și face de prisos ideea de *trecere* a ceva universal de la un lucru la altul. Soluția justă a problemei Realității și Cauzalității trebuie căutată dincolo de opoziția imanent-tranzitiv, fiindcă orice schimbare este tranzitivă, sub raport dominant, în măsura în care ea interesează două sau mai multe lucruri în structura sau natura [lor], și este imanentă, sub raport recesiv, fiindcă ea este posibilă numai în sfera Realității unice, a Acțiunii universale, nesubstanțiale.

Concepția noastră revendică pentru sine meritul de a fi explicația cea mai plauzibilă a problemei filozofice centrale — raportul dintre spirit și materie, problema ontologică, sau dintre subiect (spirit) și lumea externă, spațială, problema epistemologică. Dacă realitatea este acțiune, atunci nu se poate spune că realitatea-acțiune crește sau scade în raportul psihofizic, pentru motivul că ea nu este o mărime cu gradații contitative. Realitatea-acțiune este esențial constantă, este *calitativ* constantă, adică este constantă prin calitatea ei de realitate-acțiune. Constanța cantitativă a realității poate fi măsurată numai în lumea materială, fiindcă materia se confundă cu spațialul, care este fundamentul măsurii. În lumea psihică, măsurarea directă nu este nici posibilă, nici necesară. Ceea ce persistă în lume nu este *cantitatea* de energie, aspect parțial, ci Realitatea ca acțiune, *calitatea* de a fi real, adică activ. Dacă

Realitatea ca atare este constantă, fie calitativ, integral, fie cantitativ, parțial, nu rezultă de aici că ea nu poate crește sau scădea, că nu poate evolua sau involua, că poate progresa sau regresa, dar aceste modificări, care privesc de asemenea calitatea, nu se raportă la Realitatea însăși, calitativ constantă total și cantitativ constantă parțial, ci la conținutul ei, adică la lucrurile reale, active. Nu există progres, noutate a Realității, ci a *realităților*.

Tot așa se rezolvă și problema acțiunii reciproce dintre conștiința nespațială și propriul corp (spațial) : acțiunea reciprocă a existențelor nu postulează necesar spațializare (localizare) decît la corp, fiindcă spațialitatea este esențială corpului. Acțiunea reciprocă nu avantajează spațial și nu presupune un „contact“ (spațial), cum credea Aristotel. Nu există, în sens propriu, un „contact“ spațial între conștiință și propriul corp, oricît de intimă ar fi legătura lor. Între conștiință și corp raportul spațial este inexistent, dar raportul de acțiune este prezent. A afirma că orice raport de acțiune presupune sau implică un contact spațial înseamnă a săvîrși o *petitio principii*, adică înseamnă a presupune ca premisă tocmai ceea ce trebuie să fie dovedit ca concluzie.

În sfîrșit, punctul nostru de vedere asupra realității explică și posibilitatea conștiinței nespațiale de a cunoaște lumea materială (spațială). Este adevărat că la fundamentul cunoașterii „lumii externe“ se află un raport de acțiune între organele senzoriale și lucrurile materiale, fără ca totuși *distanța* dintre organele senzoriale și restul lumii corporale să fie transpusă și asupra conștiinței. Universul material nu este distanțat de conștiință, ci îi este dat nemijlocit, fără relație. Dar, pentru a obține această prezență nemijlocită, este nevoie de un raport secundar între corpul meu și univers, este necesară, ca o primă treaptă, această relație. Raportul de acțiune dintre „subiect“ și „obiect“ nu pune o distanță între conștiința care percepe și lucrurile percepute, așa încît să fim nevoiți, cum s-a crezut pînă acum, de a ne mulțumi cu „imaginea“ *din mine* a lumii, deoarece nu *am* chiar obiectul distanțat de mine, întrucît obiectul însuși nu poatte intra în conștiință. Relația psihofizică în procesul cunoașterii nu este piedică pentru cunoaștere, dacă am suprimat distanța dintre conștiință și universul material, ci dimpotrivă relația mă pune în prezența nemijlocită a lucrurilor însele, nu a reprezentărilor lor. Relația dintre corpul meu cu receptoarele sale senzoriale și celelalte corpuri ale lumii garantează lipsa de relație în cunoașterea nemijlocită a universului material. Cunoașterea nu este o relație între subiect și obiect, ci o prindere nemijlocită, dincolo de orice relație, a lucrurilor, fără mijlocirea percepției, a reprezentării. Ceea ce numim percepție, „reprezentare“, noțiune, este obiectul însuși, dat în faptul relației. Percepția, „reprezentarea“, noțiunea sînt relațiile ce ne oferă obiectele înseși, în plenitudinea lor.

„Realitatea ca acțiune“ ne va ajuta să răspundem la o altă problemă fundamentală. Justifică oare acțiunea universală explicația lumii ca o evoluție liniară, ca o trecere continuă de la anorganic la organic și de la organic la psihic (spiritual) ? S-a vorbit de două salturi aparent inexplicabile prezente în apariția vieții, a materiei organice în mijlocul materiei anorganice, și mai ales în apariția psihicului în cadrul materiei organice superior organizate. Evoluționismul are obligația științifică de a arăta în ce fel, prin ce procedee și pe ce căi organicul rezultă din anorganic și psihicul din organic. Pînă acum filozofia s-a folosit de două procedee pentru a explica trecerea de la o calitate la alta — dialectica, opoziția contradictorie (Hegel) și diferențierea mecanică (Spencer) ; pe scurt, a recurs la două feluri de diferențieri. Diferențierea dialectică explică saltul prin trecerea de la teză la antiteză, de la un termen la termenul opus contradictoriu, procedeu care transformă continuitatea evoluționistă, trecerea treptată, în discontinuitate, în mutație logică. Mutația dialectică rămîne totuși un mister, în ciuda pretenției ei logice de a fi o negație, o opoziție contradictorie. Căci saltul este mai mult decît o negație, o opoziție contradictorie. El este o afirmație, o opoziție contrară, o calitate pozitivă — viață, spirit. Pentru a transforma non-organicul (dublă negație verbală) într-o afirmație reală, în pozitivitate, este nevoie de constatarea unei realități pozitive fundamentale, care este dată recesiv originar.

Precum Unul nu produce din sine Multiplul, Continuul nu produce Discontinuul, Identicul nu produce Deosebirea, ca și invers, cum Multiplul nu produce din sine Unul etc., tot așa anorganicul nu produce organicul și organicul spiritul (psihicul), ci anorganicul, organicul, spiritualul sînt date originar în raport de recesivitate. Cu o singură deosebire : multiplul și unul, discontinuul și continuul, deosebirea și identicul, la fel și celelalte dualisme recesive, sînt date originar și nu au nevoie de o pregătire evolutivă, de apariția unor anumite condiții, în timp ce anorganicul, organicul, spiritualul, deși *virtual,* se află în raport originar de recesivitate, au nevoie, pentru a se *actualiza,* de o pregătire evolutivă, adică de apariția unor condiții prielnice, așa cum se întîmplă la alte realități secundare, ca, de exemplu, diferențierile anorganice ale elementelor, ale organicului, ale speciei sau ale spiritualului, ale științei, moralei, artei etc.

Este dar falsă concepția că evoluția a găsit bagheta magică, pe care a pierdut-o deducția speculativă a unui Fichte, Schelling etc., de a pompa dintr-un principiu unic toată bogăția abstractă și chiar concretă a universului, fie prin jocul diferențierii dialectice (Hegel), fie prin acela al diferențierii mecanice (H. Taine). Universul posedă un principiu unic, realitatea-acțiune, care nu produce multiplicitatea lumii fără un conținut de noțiuni fundamentale recesive, date originar. Realitatea postulează un cît mai mare număr de date originare, recesive. Ea este bogată nu numai prin ceea ce produce, ci și prin datele ei originare, prin pluralismul său inițial. Monismul, în toate formele lui, este o viziune mistică, mărturisită sau camuflată. Universul este o realitate unitară prin acțiunea sa, prin „dinamismul“ său, nu prin conținutul său, care este pluralitate de date inițiale și de produse.

NOTE

[1] Pentru Mircea Florian este o adevărată regulă metodologică, impusă parcă de o nevoie organică, de a reveni și de a adînci continuu analizele, de a face noi precizări, felurite observații, asocieri între idei, fapte, argumente și concepte, urmărind astfel în chip sistemtic să scoată mereu în evidență cele mai diverse și nu rareori fecunde articulații ale dualismelor abordate. Spre exemplu, deși tratate pe larg în volumul I (p. 501—506), în cadrul dualismului *individ-societate*, distincțiile și asemănările dintre *societatea de cooperare* și *societatea de dominare*, precum și geneza *datoriei* sînt reluate și rediscutate și în volumul II, bineînțeles în perspectiva altei tematici, autorul aducînd și de această dată puncte de vedere originale, proprii. Întrucît o asemenea situație se repetă deseori, fie că este vorba de un termen, o problemă, o expresie sau o formulă etc., fie de corelarea a două sau mai multe dualisme, am considerat că nu este necesar să intervenim pe parcursul acestui volum cu alte explicații sau note suplimentare, Florian însuși făcînd trimiterile pe care le-a socotit oportune (p. 16).

[2] Cum am arătat și în *Studiul introductiv* (volumul I, p. 31—38), Florian este un gînditor al căutărilor profunde, asidue, niciodată în acord cu judecățile și concluziile de suprafață, unilaterale, echivoce, grăbit formulate, în marile probleme ale vieții omului și ale filozofiei. Lectura textului său filozofic presupune, de regulă, eforturi sporite, uneori chiar lungi popasuri pentru a-i surprinde exact ideea, cu toate nuanțele ei, și felul cum o argumentează. Pe tot parcursul operei, dar mai cu seamă în volumul II al *Recesivității ca structură a lumii*, autorul practică „operația liminară de curățire a terenului, de denunțare a echivocurilor și confuziilor", operație considerată de el necesară în scopul examenului critic al diverselor teorii și opinii pe care le ia în discuție. În cursul acestei operații, indiferent de capitol, Florian lasă uneori impresia că s-ar ralia unor soluții, interpretări, păreri specifice unui gînditor sau altul, într-o problemă sau alta. În realitate, poziția sa se conturează cu multă minuțiozitate, în urma unor îndelungi acumulări și confruntări de variante, ipoteze, argumente etc., chiar dacă, pe alocuri, există și unele judecăți și opțiuni în măsură să stîrnească controverse (vezi, bunăoară, p. 9—10, 24, 30, 32, 35—38, 43—44, 61—74, 140—152, 189—194, 259—260, 268—271, 286—290, 301—306, 325—344, 350—378 etc.) Cert este că filozoful român nu a pretins niciodată, în nici o împrejurare, că el este singurul deținător al *Adevărului*, că nu s-ar putea înșela și el. Aprecierea corectă a gîndirii lui Florian presupune luarea în considerare a întregii sale opere, în

orice caz a ambelor volume ale *Recesivității ca structură a lumii* (p. 29).

[3] În principiu, preluarea celor două formule de către Florian este doar terminologică, întrucît, spre deosebire de Lev Tolstoi, care se opunea violenței, pledînd în exclusivitate pentru iubire, autorul *Recesivității* nu condamnă și nici nu preamărește violența, ci urmărește numai să o înțeleagă (p. 36), să-i stabilească exact sensul ca factor dominant, alături de iubire, ca factor recesiv, ca frînă sau temperare a violenței (p. 30).

[4] Vezi Fr. Engels, *Anti-Dühring,* în K. Marx — Fr. Engels, *Opere,* vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 179 (p. 36).

[5] *Ibidem,* p. 173—174 (p. 41).

[6] *Ibidem,* p. 174 (p. 42).

[7] *Ibidem,* p. 175 (p. 42).

[8] *Ibidem,* p. 176 (p. 42).

[9] Redăm în continuare traducerea de către editori în limba română a versurilor reținute de Mircea Florian din poezia *Les chansons et les heures* :

Cînd mama mea ar lăuda
Ție, vecinul ei, oaspetele ei,
Sutele mele de virtuți, cu voce tare,
Fără rușine, fără întrerupere ;
Cînd bătrînul meu preot,
Ți-ar povesti în șoaptă
Ceea ce eu am mărturisit la spovedanie...
Tu nu mă vei recunoaște !

O, trecător, cînd tu vei vedea
Toate lacrimile mele și tot rîsul meu,
Cînd eu aș îndrăzni să-ți spun totul
Și cînd tu mă vei asculta,
Cînd tu vei urmări treptat
Toate gesturile mele, toți pașii mei,
Prin gaura cheii...
Tu nu mă vei recunoaște !

Și cînd va trece sufletul meu
O clipă prin fața sufletului tău,
Luminat de marea flacără
A supremei judecăți,
Și cînd Dumnezeu ca pe un poem
Îl va citi în întregime aleșilor,
Tu nu vei ști nici atunci
Ceea ce în această lume eu am fost...

. . . .

Tu vei ști numai dacă o singură clipă mă iubești ! (p. 48).

[10] Spre deosebire de volumul I, în care toate anexele au fost reținute în note, de data aceasta am păstrat atît anexa I (p. 55—74), cît și anexa II (p. 74—88) în cuprinsul lucrării, în conformitate cu manuscrisul și în scopul menținerii cursivității textului (p. 55).

[11] În 1938, A. Dandieu și R. Kiéfé traduc această lucrare în limba franceză, sub titlul prescurtat *La liberté* (vezi *Recesivitatea ca structură a lumii,* vol. I, p. 513). În 1946, Ana Edith Răileanu o traduce în limba română cu titlul *Libertatea în statul modern,* ediție din care Mircea Florian a și reținut citatul de față (p. 61).

[12] Evident, autorul se referă în context doar la societățile moderne presocialiste (p. 65).

[13] Merită semnalat aici accentul deosebit pus de Mircea Florian pe importanța și rolul conștiinței omului, mai ales pe necesitatea responsabilității față de sine, de colectivitate, față de propriile sale drepturi și libertăți, argumentînd că pierderea libertăților duce la pierderea conștiinței și a „răspunderii" conștientizate (p. 66).

[14] Indirect, Florian avansează ideea că această cucerire este strîns legată de lupta burgheziei în ascensiune, perioadă cînd, cum se știe, revendicările de ordin economic și politic erau formulate sub veșmînt religios (p. 67).

[15] Pe lîngă caracterul formal al preceptelor religioase, filozoful surprinde și totodată respinge cruzimea și consecvența actului exploatării în societățile presocialiste (p. 69).

[16] Este vorba, de fapt, de luptele dintre păturile sau grupurile unei clase principale, și nu de luptele dintre clasele ca atare, așa cum au existat și sînt ele cunoscute de-a lungul timpului (p. 70).

[17] Autorul are în vedere falimentul Internaționalei a II-a (vezi și p. 82), căreia i-a și urmat Internaționala a III-a (1919), scopul acesteia din urmă fiind tocmai reconstituirea pe alte baze a internaționalismului proletar (p. 73).

[18] În legătură cu problematica abordată de gînditor în această anexă, vezi și *Studiul introductiv* la *Recesivitatea ca structură a lumii,* vol. I, p. 31—32 (p. 74).

[19] Mai exact spus, națiunile se apropie, colaborează pe diferite planuri, căci, în nici un caz, Mircea Florian nu ia termenul de „integrare" în sensul de desființare. Dimpotrivă, apropierea și colaborarea dintre națiuni constituie un act firesc și el rezultă „din nevoia de a garanta propria lor independență", a tuturor națiunilor și deci și a fiecăreia. Concluzia nu este deloc întîmplătoare, fiindcă filozoful român procedează la o amplă punere în discuție a diferitelor accepții sau opinii formulate de-a lungul istoriei asupra națiunii (ca exemplu, vezi p. 78—80), definită în literatura marxistă ca „formă de comunitate etnică-socială a oamenilor, produs al dezvoltării societății pe o treaptă superioară, avînd ca trăsături definitorii comunitatea de teritoriu, a intereselor economice, a originii limbii și culturii, o anumită factură psihică", *Mică enciclopedie de politologie,* București, Edit. științifică și enciclopedică, 1977, p. 307 (p. 77).

[20] „În perioada uniunii personale dintre Danemarca și Norvegia (sec. 14—19) se formează o limbă danezo-norvegiană (numită bokmál). În sec. 19, din dialectul vest-norvegian se dezvoltă o limbă norvegiană pură (numită nynorsk). Azi se tinde spre o unificare a celor două limbi. În 1968, 82% din elevi foloseau bokmál ca limbă principală", *Enciclopedia statelor lumii,* București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981, p. 358 (p. 79).

[21] Este lesne de înțeles că Mircea Florian a avut în vedere evidențierea exceselor fanatismului național, prin asociere cu cel religios, cum reiese de altfel din context. Fanatismul național „este noul principiu care a luat locul fa-

natismului religios", care „este un «imperialism», o «voință de putere», o manifestare a violenței" (p. 80).

[22] Autorul se referă la „creştinismul primitiv", care, într-adevăr, exprimă năzuințele umanitare, democratice ale unor categorii sociale oprimate: sclavi, liberți, mici agricultori, meseriaşi ruinați etc. (p. 81).

[23] Filozoful se raportează în primul rînd la socialismul *utopic* francez, cum se vede, de altfel, şi din numele citate (p. 82).

[24] De tipul Organizației Națiunilor Unite, cum rezultă şi din paginile imediat următoare, unde Mircea Florian îşi exprimă cît se poate de clar propriul său punct de vedere, în măsură să înlăture orice eventuală tentație de interpretare grăbită (p. 85).

[25] Ținînd seama de perioada cînd a fost redactată *Recesivitatea ca structură a lumii* (vezi vol. I, p. 40), am putea spune că această dorință a autorului este pe cale de a se înfăptui plenar (p. 86).

[26] Sensul exact pe care Florian îl conferă formulei „esența europeismului", întîlnit de altminteri şi la p. 87—88, este în exclusivitate acela de specific al culturii europene (p. 86).

[27] Toma d'Aquino (1225—1274), teolog şi filozof oficial al catolicismului, a încercat să îmbine gîndirea aristotelică cu catolicismul, spre a-i conferi acestuia din urmă aspectul unei gîndiri raționaliste. Tomismul caută să armonizeze ştiința, întemeiată pe rațiune, şi religia, fundată pe credință. În ultimă instanță, atît ştiința, cît şi folozofia sînt puse în serviciul demonstrării „adevărurilor religiei". În rîndurile anterioare, Florian precizează că, de proveniență orientală, creştinismul — factor străin în raport cu cultura europeană — „a integrat, cum a putut, în teologie raționalismul antic, *logosul*" (p. 87).

[28] Apărută în 1929, lucrarea este cunoscută în limba engleză sub titlul *Process and Reality* (p. 91).

[29] Traducerea acestei lucrări, cu o notă introductivă, a fost făcută de Tudor Vianu, iar trimiterea lui Florian este lesne de identificat la p. 72—76 (p. 119).

[30] Termenul de „ucronică" poate fi înțeles mai bine prin analogie cu acela de „utopică". Sensul în care filozoful Florian îl utilizează este acela de imaginar, improbabil (p. 131).

[31] Florian are desigur în vedere *enérgeia* lui Aristotel, care, de fapt, înseamnă activitate, act, actualizare etc. (p. 152).

[32] *Atît timp cît respir*, sper (p. 154).

[33] În graba transcrierii finale, autorul a comis se pare o tautologie, întrucît el defineşte termenul de sens şi în raport cu termenul definit, adică fără alte explicații sau delimitări între definit şi definitor. Am reprodus întocmai textul, deci în conformitate cu manuscrisul, avînd convingerea că poziția sa este totuşi suficient de limpede. În alte locuri, Florian foloseşte, ca echivalent, termenul de „semnificație" (p. 160).

[34] Este fără îndoială vorba de o greşeală de redactare, numele lui Driesch fiind substituit cu acela al lui Spencer (p. 171).

[35] Pentru lămuriri suplimentare, vezi în acest sens „Revue de synthèse", nr. 95—96, Paris, Éditions Albin Michel, 1979, p. 279—282 (p. 172).

[36] Evident că termenul de „saltatorie", reținut potrivit manuscrisului, este identic, ca sens, aceluia de salt. Diferă deci doar forma de exprimare, nu însă şi conținutul, care este acelaşi, şi într-un caz şi în celălalt (p. 176).

[37] Ulterior redactării *Recesivității ca structură a lumii*, mai precis în anul 1971, prin urmare după moartea lui Mircea Florian (1960), a apărut cel de al cincilea volum din *Destinul omenirii*, semnat de P. P. Negulescu, volum despre care se înțelege că, la data respectivă, autorul *Recesivității* nu avea cunoștință (p. 186).

[38] Mai exact, partizan al anarho-sindicalismului (p. 189).

[39] Este o exprimare metaforică, urmărind asocierea dualismului *viață-moarte* cu dualismul *optimism-pesimism* (p. 194).

[40] Atît formularea, cît și acordul gramatical ridică unele semne de întrebare. Am rămas fideli principiului de a respecta întocmai manuscrisul, mai cu seamă că, și în acest caz, neclaritățile sînt neînsemnate, ele nefiind în măsură să impieteze asupra înțelegerii textului în ansamblu (p. 197).

[41] Ideea că „viața în genere nu este nimic altceva decît capacitatea de a conserva viața“, cuprinsă în fragmentul citat de Florian, trebuie corelată cu teza autorului *Recesivității* potrivit căreia viața (ca și spiritul) constituie o realitate originară, ireductibilă, aflată în stare de virtualitate. Odată trecută în starea de actualitate, în urma unui îndelung proces de evoluție, ea are capacitatea de a-și conserva această stare (p. 208).

[42] Se pare că Florian omite distincția calitativă dintre excitabilitate și sensibilitate, ca și pe cea dintre iritabilitate și sensibilitate. Sensul identic pe care el îl conferă acestor termeni, de excitabilitate, iritabilitate și sensibilitate, nu îi denaturează însă punctul de vedere (p. 212).

[43] Potrivit unor aprecieri relativ recente, cele mai vechi urme de viață pe Pămînt datează de aproximativ trei miliarde de ani. De asemenea, „deși multe detalii rămîn necunoscute sau chiar ipotetice, etapele evoluției umane în timpul ultimelor șase milioane de ani sînt cu adevărat bine stabilite“, *Biologie moléculaire et évolution*, Paris, Francisco J. Ayala, Masson, 1982, p. 103 (p. 219).

[44] Titlul exact este *Balada închisorii din Reading* (p. 223).

[45] Acest titlu reprezintă o variantă a traducerii în alte limbi a nuvelei lui Cehov, exceptînd cifra 16. În volumul *Schițe și nuvele*, București, Edit. Univers, 1971, p. 212, întîlnim varianta *Salonul nr. 6* (p. 228).

[46] Este vorba de studiul în care el definește existențialismul ca o filozofie a neantului, respectiv *Misologia sau „filozofia absurdului“*, în volumul Mircea Florian, *Scrieri alese, Edit. Academiei*, 1968, p. 233 (p. 237).

[47] Vezi Karl Marx, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, în K. Marx — Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, București, Edit. de stat pentru literatură politică, 1957, p. 421 (p. 260).

[48] Florian face legătura între raportul recesiv *corp-conștiință (suflet)* și raportul recesiv *materie-spirit*, căruia i se subordonează. Reamintim că, în concepția sa, raportul *materie-spirit* (în care materia este factorul dominant, iar spiritul factorul recesiv) constituie una din cele peste 40 de structuri fundamentale ale realității-acțiune. Referirea la Leibniz vizează teza acestuia după care fiecare monadă oglindește întregul univers. Tot astfel, datorită raportului recesiv *corp-conștiință (suflet)*, în fiecare individ se regăsește una din structurile recesive fundamentale ale realității ; după dispariția individului, în cadrul realității-acțiune se menține raportul recesiv *materie-spirit* (p. 268).

[49] Autorul se referă la primul război mondial (p. 271).

[50] Este, probabil, o greşeală de transcriere a textului, în procesul de definitivare a lucrării, intenţia lui Florian fiind, de fapt, aceea de a trimite nu la „mediul organic", ci la mediul anorganic, cum o şi atestă imediat contextul (p. 276).

[51] Expresie derivată din cuvîntul latin *foetus* (p. 282).

[52] Vezi *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, p. 371, 380, 389, 393 etc. (p. 329)

[53] Nu încape îndoială că termenul de „sacrare" (vezi şi p. 301) este folosit de Florian în înţelesul de sacralizare sau de venerare a realităţii (p. 342).

[54] Autorul *Recesivităţii* are aici în vedere acel „curent eterogen, manifestat mai cu seamă în prima jumătate a sec. 19, care, în ţări şi stadii diferite, a jucat un rol politic contradictoriu", uneori şi în unele privinţe a jucat chiar un rol „reacţionar". Vezi *Mică enciclopedie de politologie, ed. cit.*, p. 398—399 (p. 356).

[55] Vezi K. Marx — Fr. Engels, *Ideologia germană*, în *Idem*, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 17 (p. 358).

[56] *Ibidem*, p. 18, 20—21 (p. 358).

[57] Vezi K. Marx — Fr. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, în *Idem*, *Opere alese în două volume*, vol. I, ed. a III-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 30 (p. 359).

[58] Este greu de crezut că lui Mircea Florian îi era străină comuna primitivă, tip de societate în care nu au existat clase sociale. Mai curînd înclinăm să credem că el foloseşte conceptul de istorie în accepţia sa restrînsă, care leagă începuturile istoriografiei de existenţa unor documente scrise (p. 359).

[59] „Socialismul ştiinţific" sau „comunismul" sînt în concepţia lui Marx şi Engels o „soluţie" pentru desfiinţarea societăţii scindată în clase antagoniste, şi nu „soluţia definitivă", cum presupune Florian. Precizăm că, pentru materialismul istoric, cum de altfel menţionează şi autorul *Recesivităţii* în continuare, contradicţia şi transformarea sînt eterne, prin urmare acţiunea lor va continua şi în societatea comunistă (p. 359).

[60] Florian se referă la scrierea lui Fr. Nietzsche, *Studiile istorice*, inclusă în a doua *Consideraţie inactuală* (1874), vol. I (p. 359).

[61] Vezi K. Marx — Fr. Engels, *Ideologia germană*, în *op. cit.*, p. 27 (p. 386).

[62] Intenţia lui Florian a fost să consemneze ideea că ideologia este componentă activă a vieţii sociale. El foloseşte sintagma „existenţa socială" într-o accepţie largă, de viaţă socială (p. 386).

[63] Vezi Karl Marx, *Mizeria filozofiei*, în K. Marx — Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 133—134 (p. 387).

[64] Vezi Karl Marx, *Muncă salariată şi capital*, în K. Marx — Fr. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. I, *ed. cit.*, p. 65—66 (p. 387).

[65] Vezi Karl Marx, *Contribuţii la critica economiei politice (Prefaţă)*, în K. Marx —Fr. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. I, ed. cit., p. 314 (p. 388).

[66] Vezi Karl Marx — Fr. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, în *op. cit.*, p. 30—31 (p. 393).

[67] Vezi Karl Marx, *Introducere (Din manuscrisele economice din anii 1857—1858)*, în K. Marx — Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 685 (p. 393).

[68] Vezi G. W. F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, trad. de D. D. Roşca, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966, p. 104 (p. 399).

[69] Vezi G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. II, trad. de D. D. Roșca, Edit. Academiei, 1964, p. 689 (p. 399).

[70] În legătură cu acest termen (de logistică), vezi *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, p. 524 (p. 434).

[71] Este vorba de capitolul *Real-ireal, ideal, suprareal*, volumul I al lucrării, p. 293—310 (p. 439).

[72] Respectiv în capitolul *Materie (corp)-spirit (suflet)*, volumul I al lucrării, p. 435—458 (p. 441).

POSTFAȚĂ

Preocupat timp de decenii de cercetarea fundamentelor lumii, spre a descoperi structurile ei profunde și a stabili astfel trainice puncte de sprijin pentru o viziune filozofică realistă, cu rădăcini adînci în experiență, în obiecte și date, Mircea Florian mărturisea în prefața ultimei sale lucrări — *Recesivitatea ca structură a lumii* — că două fapte esențiale i-au sugerat exegeza noțiunii de recesivitate și cercetarea mai adîncită a dualităților recesive : 1) raportul dintre materie (corp) și spirit (suflet) ; 2) raportul dintre noutate și repetiție sau problema formulată mai demult în termenii : „cum este posibilă noutatea într-un univers care este sau pare a fi inteligibil numai prin repetiție și identitate ?“ (I, p. 41)[1].

Autorul noii viziuni filozofice românești, desemnată sintetic prin termenul de *recesivitate* (utilizat într-o accepțiune nouă, generică), a preferat acest termen altor concepte — corelație, contradicție, antinomie, complementaritate etc. — tocmai pentru că, preciza gînditorul, recesivitatea „învederează o disimetrie profundă în structura lumii“ (I, p. 42), făcînd astfel inteligibilă realitatea. Existența, în universalitatea sa, adaugă Florian, este structurată în termeni antitetici sau polari, numai că unul dintre aceștia *domină,* stă înainte, iar celălalt *vine din urmă,* este recesiv, fără ca factorul al doilea să fie degradat ; dimpotrivă, acest al doilea factor — din multe puncte de vedere — este sau poate fi superior primului, asociindu-se cu apariția unei noi calități în lume.

Mircea Florian ajunge la descoperirea raportului recesiv, „prevalent“ și ca atare disimetric, încercînd să realizeze misiunea filozofiei ca disciplină fundamentală : descrierea și analiza noțiunilor prime, denumite de tradiția filozofică și categorii, noțiuni care — precizează el — sînt „cele mai generale sub raportul abstracției și cele mai concrete prin universala lor actualitate în lucrurile individuale, oricărui domeniu ar aparține acestea“ (I, p. 45).

---

[1] Spre a ușura accesul la surse, trimiterile se vor face la textul tipărit al lucrării, respectiv pentru volumul I la scrierea : Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii,* vol. I, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu, București, Editura Eminescu, 1983, iar pentru volumul al II-lea la textul tipărit în prezenta lucrare.

Noțiunile prime, de maximă generalitate, expresii ale unor însușiri reale ale lucrurilor, au provocat repetate încercări de elucidare și sistematizare, de clarificare și ierarhizare, ele fundamentînd întreaga cultură, toată opera conștiinței lucide, remarcă filozoful. Concluzia îmbrățișată de marii gînditori din toate timpurile a fost că aceste noțiuni prime au o structură specifică, o înfățișare caracteristică — sînt noțiuni polare sau antitetice ori, cu un termen mai nou, heterotetice. Cît privește însă raporturile dintre termenii contrari și valoarea fiecăruia dintre ei, evoluția acestor raporturi, numărul lor etc. — pozițiile diferă, cum se știe, nu numai de la o epocă la alta, ci și în cadrul aceleiași epoci, de la un gînditor la altul, ca orientare generală predominînd încercările „armoniste“, majoritatea sistemelor filozofice fiind obsedate de ideea armonizării contrariilor.

Florian consideră că prin noțiunea de recesivitate poate să exprime cel mai bine raportul dintre noțiunile prime, termeni contrari aflați în mod necesar în unitate, alcătuind în jur de 40 de dualisme, ce surprind structura *asimetrică* a lumii și pot să explice în felul acesta apariția noutății, dezvoltarea ca și unitatea lumii, inclusiv unitatea dintre materie și spirit (corp și suflet), fără a apela la procedee reducționiste.

Ideile de bază pe care le argumentează autorul cu prilejul analizelor amănunțite, erudite și profunde, întreprinse asupra fiecăruia din cele 40 de raporturi recesive fundamentale învederează o viziune originală asupra lumii, o concepție de esență realist-materialistă, dialectică și umanistă, străbătută de încrederea în posibilitățile omului de a descoperi structurile adînci ale existenței, de a descifra sensul schimbărilor sociale, de încrederea în triumful rațiunii lucide, critice și al libertății omului. Aceste idei de bază, fundamentate multilateral, sub variate aspecte și uneori cu surprinzătoare nuanțări, reluate apoi în concluziile lucrării, ar putea fi sintetizate în următoarele teze : *există o singură realitate, o singură lume — lumea în care trăim ; în această lume domină diversitatea, multiplicitatea, pluralitatea existențelor individuale, aflate în interacțiune, în interrelație ; interacțiunile dintre existențele reale sînt structurate în raporturi recesive, disimetrice, prevalente (între termeni de valori inegale), ele explicînd unitatea lumii ; raporturile recesive sînt „originare“, constitutive realității, esenței ei intime, dar o parte din ele se află în stare de potențialitate, virtualitate și ca atare se manifestă numai atunci cînd — ca urmare a evoluției lumii — au fost create condițiile pentru apariția lor (cum este cazul cu dualismele materie-viață, corp-suflet) ; schimbarea, transformarea domină, însă ea se realizează în cadrul unor structuri fundamentale, perene, care țin de esența realității (raporturile recesive) ; aceste structuri sînt ireversibile, polii opuși nu-și pot schimba locurile între ei ; răsturnarea raporturilor recesive ar putea avea loc, numai cu totul excepțional, în sfera umanului, a raporturilor dintre oameni și a vieții spirituale ; omul este o ființă în devenire, este autoplastic, s-a autocreat și se autocreează ; ca atare, el are o dublă natură (materială și spirituală), el este capabil să țină în cumpănă recesivă întreaga existență de care este dominat, dar căreia îi este superior prin conștiință ; conștiința omului este un factor real, obiectiv, legat de corporalitate, ireductibil însă la aceasta ; absolutizarea conștiinței, transformarea ei în demiurg, într-un factor extramun-*

dan este caracteristică metafizicii idealiste și religiei, care postulează răsturnarea raportului recesiv materie-spirit (conștiință); conștiința, subiectul este un „obiect“ printre celelalte obiecte ale realității, dar introduce în realitate sensuri finaliste și valori.

Expunerea și argumentarea acestor idei fundamentale, ca și examinarea dualismelor recesive nu se realizează într-o manieră speculativă, ruptă de datele cunoașterii științifice contemporane sau de realitățile istorice; ceea ce caracterizează demersul analitic al gînditorului român, ca și aspectele constructive ale operei sale este tocmai investigarea minuțioasă a unui mare număr de concepte, a diferitelor lor sensuri și accepții în cadrul unor concepții filozofice sau teorii științifice, cuvîntul ultim, hotărîtor în tranșarea disputelor avîndu-l faptele, datele, experiența în sensul cel mai larg. În fiecare capitol se pot constata o serie de operații succesive, adaptate specificului dualismului investigat.

Mai întîi, Florian întreprinde o operație liminară, de curățire a terenului, de denunțare a echivocurilor, a tautologiilor, a falselor probleme, de semnalare a unor extensiuni nepermise de sensuri, a lipsei de rigoare în mînuirea conceptelor, a unor primejdii și capcane ce se ascund în spatele unor afirmații confuze. Trecînd apoi la tema propriu-zisă a cercetării — clarificarea raportului de recesivitate respectiv —, el este preocupat de inventarierea conceptelor referitoare la dualismul analizat, de examinarea categoriilor conexe, cu care prilej face ample incursiuni în literatura filozofică de specialitate, începînd cu sursele clasice ale antichității și continuînd cu lucrările cele mai reprezentative ale epocii moderne și contemporane. Gînditorul este preocupat în permanență de eliminarea obscurităților, de semnalarea tuturor nuanțelor posibile, pentru a putea cerceta apoi raportul recesiv respectiv pe planul mai larg al vieții, apelînd — în funcție de necesități — la datele astronomiei, fizicii, biologiei, psihologiei, sociologiei, ori la datele istoriei literare, ale istoriei culturii în genere etc. Punctul de vedere propriu se degajă treptat în cursul acestor analize și incursiuni în istoria științei și a culturii, spre a fi din nou expus cu claritate în concluziile fiecărui capitol și — de multe ori — reluat cu ocazia examinării unor dualisme înrudite. Exegezele sale produc impresia unui adevărat enciclopedism, deși autorul *Recesivității* se menține riguros în sfera clasificării și ierarhizării conceptelor și subordonează întreaga bogăție a informației acestui scop fundamental, utilizînd cu măsură datele științelor, limitîndu-se la strictul necesar.

Ne vom referi, pentru a ilustra maniera sa de tratare — foarte densă —, la principalele concepte care intervin în analiza raportului recesiv „schimbare-evoluție, progres“. Iată-le : *deosebire, deosebire pură, alteritate, diaspora, asemănare, identitate, contrarietate, antagonism, contradicție, polaritate, negativ, pozitiv, disimetrie, asimetrie, prevalență, simetrie dinamică, diadă, triadă, dihotomie, trihotomie, sinteză, armonie, dizarmonie, eteroclit, nepereche, pereche, evoluție, devenire, dezvoltare, progres, revoluție, involuție, ritm, ascendent, descendent, ondulatoriu, heterogenitate, opoziție temperată, intermediere, gradualitate, complementaritate, corelativitate, diferență absolută, contradicție absolută, repugnanță, salt, insociabilitate, coincidență, egalitate, echivoc, ambiguitate, subordonare, excludere, răsturnare, negație, afirmație, salt ultim, coin-*

cidența opușilor, disoluție, acțiune și reacțiune, interacțiune, relație, influență, influx etc. La acestea se adaugă, firește, noțiunile asociate cu discutarea problemei evoluției pe baza datelor biologiei sau a datelor istorice legate de explicitarea noțiunii de progres, a deosebirii dintre evoluție și progres etc.

Cu ocazia acestor minuțioase analize, Florian vine cu numeroase precizări și nuanțări ce se impun a fi avute în vedere în evaluarea finală a soluțiilor propuse de el marilor probleme filozofice care fac obiectul cercetărilor sale.

În problema esenței ultime a lumii și a conceptului prin care încearcă să o definească, gînditorul rămîne consecvent cu tezele susținute în lucrările anterioare, aprofundînd și dezvoltînd însă punctul său de vedere. El se oprește anume asupra noțiunii de *realitate,* termen prin care desemnează întreaga existență și căreia i se subsumează o mare varietate de obiecte, deosebite calitativ și aflate în *interacțiune.* Convingerile și poziția sa ne sugerează o apropiere de materialismul dialectic în înțelegerea esenței ultime a lumii, ca realitate obiectivă existentă independent de noi.

Admițînd existența unei singure realități, autorul refuză, în același timp, reducerea acesteia la un aspect particular al ei, sau la o sinteză totală a diverselor ei aspecte. El respinge constant ideea că universul ar fi un „Mare Tot", un fel de animal nemărginit, că ar constitui o unitate „organică", bine rotunjită, substanțială, explicabilă prin spațialitate. Realitatea este, în viziunea sa, un *adjectiv* nu un substantiv. „A fi real — notează filozoful — înseamnă a fi activ, a fi forță, a fi diversitate" (II, p. 420). Vom observa, în consecință, că Florian nu repudiază teza unității lumii, ci numai modalitățile reducționiste sau „armoniste" (în sensul unei armonizări sau sintetizări forțate a unor obiecte sau produse diverse, diferențiate calitativ în structura lor intimă) de soluționare a ei. Autorul *Recesivității* caută unitatea lumii în „natura ei intrinsecă... Unitatea lumii — afirmă Florian categoric — nu rezidă într-o substanță ocultă, ci în realitatea ei, în ceea ce s-a numit existență, ființare" (II, p. 435). Prin urmare, unitatea lumii rezidă în *realitatea* ei, și anume într-o realitate obiectivă, independentă de cunoaștere, de gîndire, dar aflată într-o diversitate complexă, dinamică și structurată de raporturi fundamentale recesive. Am putea chiar spune că specificul punctului său de vedere constă în faptul că fundează ideea unității lumii pe *corelația* sau *interacțiunea* dintre *factorii reali,* dintre *obiecte* sau *existențe reale* și *dinamice, active,* ce se află în *raporturi originare de opoziție,* de recesivitate.

Teza că unitatea lumii nu este un rezultat al eforturilor gîndirii, ci o realitate dictată de lucruri, de obiecte aflate în anumite relații, ce se reflectă în concepte, a fost amplu fundamentată de filozoful român în partea întîi a *Recesivității,* intitulată *Aspect fundamental* (I, p. 45—88) ; ea este analizată de noi în studiul introductiv (I, p. 10 și urm.).

Reamintim aici afirmațiile sale categorice în această privință, susținute de altfel cu consecvență și amplu argumentate în toate lucrările pe care le-a elaborat : „unitatea sau este *în* date, *în* obiecte, *în* lucruri, sau nu este posibilă. Pretinsele «categorii» create de gîndire, așa-numitele «forme» sau potențe formative ale spiritului, preexistă în lucruri, exprimă structura inerentă existențelor. Dacă lucrurile nu posedă originar unitate, nu numai că nu avem dreptul sau căderea de a le-o impune, fără a le falsifica, dar nici nu dispunem de puterea de a o face“ (I, p. 49). Ne vom referi în continuare la celelalte caracteristici ale soluției propuse de autor problemei unității lumii.

Pe lîngă faptul că realitatea reprezintă o existență obiectivă, independentă de gîndire, ea mai prezintă — în concepția gînditorului — atributul important de a fi dinamică, activă. Universul i se înfățișează, de aceea, ca o multiplicitate de lucruri ce posedă *însușiri* și *activități*. Propriu-zis „activitatea este una ; e garantează realitatea“ (II, p. 437). Universul real este unul, ține să precizeze Florian, nu datorită unei „substanțe“, ci „datorită caracterului de *activitate*“, prin care lucrurile stau în raporturi reciproce, „exercită unele asupra altora un *influxus*, o influență“ (II, p. 438). Pentru el, „realitatea, activitatea, unitatea universului sînt termeni sinonimi, adică denotă același cîmp de date“ (II, p. 437).

Afirmînd caracterul dominant al pluralității, al multiplicității în cadrul realității, autorul *Recesivității* nu opune pluralitatea obiectelor — unității lumii. Reținem, prin urmare, că filozofia sa postulează pluralitatea lucrurilor, a existențelor individuale, diferențiate calitativ, și *nicidecum pluralitatea lumilor*. Atît în lucrările anterioare, cît și în *Recesivitatea ca structură a lumii*, el combate categoric ideea pluralității lumilor. Astfel, criticînd concepția organicistă, care oferea o falsă soluție problemei unității, Florian preciza : „lumea nu este un «organism», dar nu este nici o pluralitate de universuri, de «organisme», ceea ce înseamnă a înmulți «unitățile»“ (I, p. 55). Caracteristica poziției sale este faptul că refuză să deducă toată bogăția universului dintr-o „substanță“ unică, indiferent de natura ei, dintr-un „principiu“ unic, chiar dacă s-ar recurge la principiul evoluției. Filozoful apelează la dinamismul, la caracterul activ al realității și la principiul cauzalității pentru a explica *unitatea ei fundamentală și bogăția ei concretă*. Acțiunea reciprocă a lucrurilor postulată de concepția sa este sinonimă cu cauzalitatea : „Raportul cauzal devine expresia nemijlocită a *acțiunii*, care astfel se prezintă logic ca o relație. Mulțumită acțiunii, lucrurile provoacă schimbări unele în altele, iar aceste schimbări formează conexiuni, linii cauzale cu verigi neîntrerupte, sau intersecții de linii cauzale, numite întîmplare (hazard). Realitatea, concepută ca ansamblul liniilor cauzale, a acțiunilor reciproce dintre lucruri, se prezintă ca *unitate*“ (II, p. 438). Această teză de bază a filozofiei sale este mereu afirmată, reluată, spre a fi adîncită : „realitatea este *capacitatea de acțiune* ; de aceea, lucrul are oricînd capacitatea de a fi real, de a fi activ în țesătura lumii... Realitatea-acțiune aderă la lucruri pentru ca să alcătuiască universul ca unitate de *interacțiune*“ (II, p. 439). Pe scurt, arată Florian, „realitatea ca acțiune este forța ce ține laolaltă lucrurile, este *relația* activă fundamentală, este factorul cel mai intim din structura universului. Realitatea este nucleul a tot ce ființează, material sau spiritual. Universul rezidă în acțiunea reciprocă, în raporturile mutuale, în solidaritatea tuturor lucrurilor“.

Cum se vede din aceste formulări și din altele prezente în diversele sale lucrări, gînditorul acordă preferință, cînd explică esența lumii, termenului de realitate sau realitate-acțiune, înțelegînd prin aceasta o existență obiectivă, dinamică, în cadrul căreia relațiile dintre lucrurile multiple ce o alcătuiesc, decurgînd tocmai din caracterul ei activ, explică unitatea de ansamblu a lumii. Mircea Florian și-a definit, de altfel, propria concepție drept realism, realism ontologic, explicînd de ce preferă termenul de realitate, ca noțiune fundamentală, altor termeni, altor noțiuni. După opinia sa, termenii de substanță sau de materie se asociază cu noțiunea de spațialitate, care nu poate fi aplicată și ideii, gîndului. Autorul *Recesivității* afirmă constant că spiritul (conștiința) este intim legat de corporalitate, de materie, dar nu poate fi redus la aceasta, tocmai pentru că nu poate fi caracterizat prin spațialitate. El face însă parte din realitatea obiectivă și este adînc legat de materie, de corporalitate, aflîndu-se într-un raport recesiv cu aceasta, inextricabil prin esența sa : materia este factor prim, domină, spiritul (conștiința) este factor secund, recesiv. Asupra raportului specific materie (corp)-spirit (conștiință) vom reveni.

Esențial este să reținem acum că realitatea-acțiune, postulată de Florian ca fundament al lumii, nu este în sine nici substanță, nici spirit. El admite că putem vorbi de realitate ca de o forță sau energie obiectivă, ținînd să precizeze că „realitatea ca acțiune este o forță într-un sens primar, pe care îl presupune ca dat originar, ontologic, ceea ce în știință se cheamă forță sau energie“ (II, p. 440). Așadar, realitatea ca forță sau energie este cea descrisă de știință, ca dat obiectiv, originar, ontologic. De altfel, în privința modului de înțelegere a conceptului de realitate-acțiune, autorul ține să se delimiteze în mod expres de reducționismul substanțialist, de actualismul metafizic, idealist, ca și de voluntarismul antropomorfic, de esență subiectivistă : „În lumina concepției noastre, lucrurile acționează mutual, fiindcă acțiunea este inerentă lor, fără a fi în ele, ca o substanță sau ca un *act* metafizic. Concepția noastră a realității-acțiune nu este un voluntarism, care este o doctrină antropomorfică, ci un *acționism,* care respinge orice analogie cu natura omului“ (II, p. 445).

Teza realității unice este corelată însă, în paginile lucrării, cu afirmarea multiplicității existențelor concrete, individuale, aflate în relații reciproce, care nu se constituie întîmplător, ci sînt structurate de un anumit număr de dualități fundamentale recesive, opuse, cu termeni de valoare inegală : „Universul posedă un *principiu unic, realitatea-acțiune,* care nu produce *multiplicitatea* lumii fără un *conținut de noțiuni fundamentale recesive, date originar...* Universul este o *realitate unitară* prin *acțiunea* sa, prin *«dinamismul»* său, nu prin *conținutul său, care este pluralitate de date inițiale și de produse*“ (II, p. 447 — subl. editorilor).

Asupra a două aspecte trebuie să ne oprim în mod deosebit în analiza specificului dualităților recesive, originare, așa cum este el definit de M. Florian : 1) asupra caracterului prevalent, disimetric al raportului dintre termenii ce alcătuiesc dualismele ; 2) asupra caracterului „potențial“, „virtual“ al unora din aceste raporturi recesive ; prin aceste caracteristici ale raporturilor recesive gînditorul explică dezvoltarea, noutatea, apariția vieții și a conștiinței în cadrul lumii materiale.

Caracterul asimetric al structurilor fundamentale ce constituie întreaga existenţă a fost relevat de autor de la începutul expunerii concepţiei sale asupra recesivităţii, din momentul definirii specificului opoziţiei recesive, reafirmat apoi şi argumentat în diferitele capitole ale lucrării, în care tratează fiecare din cele peste 40 de dualisme fundamentale. În opoziţia recesivă, raportul dintre cei doi termeni nu este de coordonare, ci de subordonare. Florian subliniază cu fiecare prilej că dualitatea recesivă nu presupune termeni de putere şi valoare egală *(isostenici* şi *isotimici),* ci existenţa unui raport de prevalenţă : primul termen, cel dominant, este prevalent şi supravalent ; cel de al doilea, cel recesiv, este subvalent. Filozoful român ţine însă să atragă mereu atenţia asupra sensului exact al acestor termeni, asupra necesităţii de a nu se asimila raportul de „forţă“ cu cel de „valoare“. Adevărul este că factorul recesiv nu are o semnificaţie „mai slabă“ faţă de primul termen, ci are — ca regulă — o semnificaţie axiologică mai înaltă.

Definind recesivitatea prin raportare la conceptele de opoziţie şi de asimetrie, el notează în legătură cu importanţa acestei structuri duale şi prevalente : „Recesivitatea este o formă a opoziţiei ; ea este un raport între doi termeni opuşi, este o antiteză, o polaritate, o dualitate. Experienţa noastră are o structură ambivalentă, este străbătută de dualismul care ţine trează reflexia. Recesivitatea este factorul tulburător, neliniştea lumii, asimetria cosmosului“. Adîncind explicaţia asimetriei postulată de raportul recesiv, Florian relevă că — în general — „factorul secundar, recesiv, utilizează factorul primar, dominant, se ridică pe umerii lui“ (I, p. 75) şi este axiologic, calitativ, superior, de aceea unii se înşală asupra rolului său, crezîndu-l dominant. Omul se ridică pe piedestalul animalităţii (este secundar în acest raport), animalul trăieşte recesiv pe seama plantei care domină. Dar factorul recesiv nu este subordonat, secundar *din toate punctele de vedere,* căci el „promovează o nouă asimetrie în adîncul lucrurilor şi vieţii omeneşti“ (I, p. 76), manifestînd prin aceasta „o superioritate de valoare“. Asimetria caracterizează lumea în ansamblul ei, atît lumea anorganică, cît şi cea organică (mai ales pe aceasta din urmă), atît realitatea materială, cît şi cea spirituală : „Mişcarea infinită din univers are ca principiu structura disimetrică a lumii... Disimetria este prezentă pretutindeni“ (II, p. 422). „Viaţa este domeniul de predilecţie al disimetriei“ (II, p. 424).

Dominarea unui factor nu duce la dispariţia celuilalt, niciodată factorul recesiv nu devine zero, precizează gînditorul ; realitatea învederează — desigur — o evoluţie şi în raportul recesiv, însă evoluţia cuprinde fiecare factor, astfel încît raporturile recesive nu vor dispărea niciodată.

Dacă iniţial definise recesivitatea prin raportare la asimetrie, în cursul analizelor sale, Florian examinează şi binomul *simetrie-asimetrie* în lumina principiului recesivităţii.

Transpusă în termenii raportului de recesivitate, relaţia simetrie-asimetrie ne apare ca o opoziţie în care polul dominant este *disimetria,* iar cel *recesiv* este reprezentat de *simetrie,* ambii termeni fiind condiţii necesare ale producerii fenomenelor. Acest raport este fundamentat pe cel de al doilea principiu energetic al lui Carnot-Clausius, care stabileşte că orice proces implică un dezechilibru, o diferenţă de nivel, un decalaj, o disimetrie. Într-o lume în echilibru, într-un mediu fizic simetric, omogen, izotrop, notează filozoful, nu există rațiune suficientă să se petreacă ceva.

În cadrul unei tipologii a termenilor ce compun raportul la care ne referim, Florian deosebește *simetria statică* (ilustrată de formele organismelor) de *simetria dinamică* (mișcările onduliforme, ritmice, de suire și coborîre, cu o fază ascendentă și una descendentă), cu precizarea că cea din urmă nu înlătură întotdeauna disimetria, posibilitatea ca o fază să o domine pe alta (ca în procesul evolutiv).

Și în cazul *disimetriei* el deosebește un tip *static* (întîlnit în lumea cristalelor) și altul *dinamic, dominant în sfera vieții*, în sensul larg al cuvîntului.

În genere, remarcă autorul *Recesivității*, disimetria prin însăși esența ei este dinamică, labilă. Chiar și polii ei oscilează, nefiind exclusă o dislocare a unuia către celălalt, ba chiar o răsturnare a lor, deși disimetriile fundamentale se mențin în structura lor inițială.

Disimetria recesivității explică apariția noutății, dezvoltarea și, în cele din urmă, ne permite să înțelegem geneza conștiinței. Dar cum se ajunge în mod concret de la aceste raporturi polare, foarte generale și ca atare abstracte în generalitatea lor, la apariția noului ? Oprindu-se asupra modalităților în care se manifestă în acțiunile concrete raporturile recesive „abstracte“, însă cu structuri durabile, Florian susține că „disimetria recesivității“ nu poate lucra sau acționa direct, ci printr-o serie de particularizări. Într-o primă instanță, disimetria recesivității „se particularizează“ în disimetria cauzalitate-finalism ; aceasta din urmă este fundată anume „pe disimetria individual-general, care ea însăși este un rezumat al altor mari disimetrii : deosebire-identitate, multiplu-unu, unitate (esență)-relație“.

Exprimîndu-se plastic, gînditorul observă că antiteza recesivă este numai „canavaua lumii, pe care nesfîrșitele cauze brodează textura lumii“. Se înțelege mai bine acum de ce el stăruie asupra raportului individual-general, în care factorul dominant, primar este individualul ; numai acesta din urmă poate acționa, constituind infinitatea cauzelor ce interacționează în univers, iar pe o treaptă superioară a evoluției — în sfera organicului, apoi a socialului — face posibilă, odată cu conștiința, manifestarea finalității.

Florian insistă asupra tezei sale fundamentale că individualul este singura posibilitate a unei existențe independente și, prin urmare, a acțiunii, generalul neputînd exista în sine, independent, ci numai ca aparținînd individualului. Fără individual, „totul ar fi în tot“ și nimic nu s-ar schimba. Individualul este o unitate de proprietăți și atribute care nu pot exista „în sine“, ca proprietăți general-abstracte : „înlăturînd proprietățile «abstracte» din individual, nu vom găsi un nucleu, un miez, o «substanță» individuală, ireductibilă“ (II, p. 401). Individualul este un dat primar, originar, ca o *unitate de proprietăți*, de atribute (ce se pot regăsi și la alte existențe individuale). Iată de ce activ și schimbător este numai individualul, iată de ce numai el se poate constitui în cauză — individualul își poate schimba proprietățile, și le poate pierde sau cîștiga, căci proprietățile în sine nu se schimbă. „Revenind la cauzalitate — remarcă filozoful — ne reamintim că activ, și deci schimbător, este numai individualul, dar totdeauna printr-una sau prin mai multe din proprietățile sale generale, care ele însele nu se schimbă — generalul nu se schimbă —, dar care pot fi pierdute sau cîștigate în cadrul unui gen care nu este pierdut (culorile pot fi pierdute sau cîștigate, nu însă și culoare)".

În strînsă legătură cu cauzalitatea se află finalitatea, care apare odată cu constituirea *individualității* (al cărei domeniu este, de precădere, viața, precizează Florian). În organisme, „o infinită mulțime de serii cauzale constituie o «sinteză», o sinergie, o totalitate" (II, p. 402), formînd astfel individualitățile. Finalitatea presupune individualizarea, un fel specific de totalizare a acțiunilor cauzale, o accentuare a *individualității*. Iar acolo unde există o individualizare, o unitate de linii cauzale se creează și posibilitatea de manifestare recesivă a conștiinței. Și aici gînditorul privește lucrurile în gradualitatea lor, deosebind diferite tipuri de individualizare a numeroase lanțuri cauzale alcătuind un tot, pe cea mai înaltă treaptă aflîndu-se conștiința (la care se poate vorbi de scopuri). „Individualitatea, care condiționează sinergia acțiunilor cauzale, este piedestalul vital al conștiinței, care acționează după scopuri. Individualitatea organică, în care materia este parte integrantă, este condiția de manifestare a conștiinței, singura realitate indiscutabil finalistă" (II, p. 403).

Spre a înțelege mai bine specificul apariției conștiinței se impune să lămurim însă o altă caracteristică importantă a dualismelor recesive, mai precis a unui grup mai restrîns de asemenea dualități. Dacă în partea de fundamentare teoretică a principiului recesivității, M. Florian afirmase că raporturile recesive de bază sînt originare și că nu poate fi vorba de o succesiune în timp în apariția celor doi poli, a termenilor opuși ce le alcătuiesc, pe măsură ce analizează concret diferite dualități recesive, el vine cu noi precizări și nuanțări, cele mai importante dintre acestea fiind apoi reluate în concluziile lucrării. Gînditorul constată anume existența unei deosebiri între felul în care sînt date originar cele mai multe dualisme și felul în care se constituie dualitățile anorganic-organic, organic-spiritual. Fiind în principiu împotriva deducerii termenilor opuși (ce constituie dualitățile) a unuia din celălalt, Florian nu poate să nu consemneze următoarea deosebire între felul în care sînt date originar unele dualități recesive — de fapt majoritatea lor — și altele, mai puțin numeroase : „multiplul și unul, discontinuul și continuul, deosebirea și identicul, la fel și celelalte dualisme recesive, sînt date originar si nu au nevoie de o pregătire evolutivă, de apariția unor anumite condiții, în timp ce anorganicul, organicul, spiritualul, deși *virtual* se află în raport originar de recesivitate, au nevoie, pentru a se *actualiza*, de o pregătire evolutivă, adică de apariția unor condiții prielnice, așa cum se întîmplă la alte realități secundare, ca, de exemplu, diferențierile anorganice ale elementelor, ale organicului, ale speciei sau ale spiritului, ale științei, moralei, artei etc." (II, p. 447).

Postulînd infinitatea calitativă a realității, autorul *Recesivității* combate constant reducționismul de orice natură, dar postulînd existența unei realități-acțiune, care presupune schimbare, transformare, dezvoltare, el admite în sînul acestei realități prezența unor însușiri, calități, atribute în stare de *actualitate* — la un moment dat — și existența altora în stare de *virtualitate*, acestea din urmă manifestîndu-se numai după o „prealabilă pregătire evolutivă".

Întrucît unele dualități au nevoie, spre a se manifesta, de o pregătire evolutivă, de anumite condiții prealabile, filozoful acordă o deosebită atenție *evoluției*, pe care o înțelege „ca expresie majoră a noutății, a îmbogățirii lumii cu noi calități" (II, p. 170). Ca și o schimbare, evoluția se realizează prin indivizi, care dobîndesc proprietăți noi. Florian ține să releve „aspectul dialectic al schimbării", ca și al evoluției, rezultînd din faptul că, deși schimbător este individualul, „schimbarea este fundată pe general" (II, p. 168), fiind o succesiune de factori generali.

Întrucît este legată de schimbare, evoluția există și ea ca atare, numai la indivizi, ca „un dat general care se repetă" (II, p. 174). Evoluția îi apare gînditorului drept o noțiune de relație, care compară două puncte de reper fixate în mijlocul schimbărilor, ea exprimînd în punctul final o noutate, o creștere, o îmbogățire față de punctul inițial. În acest context, noutatea este definită drept o „creștere calitativă", rezultat al evoluției, care face să apară în lume structuri adînci ale realității. Structurile fundamentale, recesive, sînt proprii realității, sînt calități inerente existenței, ele nu se creează din nimic — noutatea constă din scoaterea lor la iveală în procesul evoluției, cu ajutorul altor structuri recesive. „Structurile recesive au nevoie de devenire, de geneză cauzală pentru a se instala în realitate, nu însă pentru a se constitui", precizează Florian. „Realitatea, ca raport de acțiune, este structurată recesiv" (II, p. 269).

Recesivitatea nu admite orice fel de noutate, ci numai „noutatea în anumite condiții și cu anumite proprietăți". Explicitînd această teză prin exemplul concret al apariției vieții, autorul observă : „Viața prezintă caractere proprii, ireductibile, aduce în lume noutate, dar nu o noutate «creată din nimic», ci o noutate cu prefigurații în condiții previtale. Altminteri nu se poate explica schimbul continuu de la materia moartă la materia vie și invers" (II, p. 204). Viața, ca noutate, nu poate fi o creație din nimic, întrucît „există materie fără viață, există o «materie moartă», dar nu există viață fără materie" (II, p. 202).

Trecerile de la materia anorganică la viață și de la viață la psihic sînt „surprinzătoare salturi pe care principiul recesivității încearcă să le facă inteligibile". Viața, la rîndul ei, explică noul moment al evoluției, „înlesnește... trecerea recesivă de la materie la conștiință" (II, p. 202). Viața însă, ca și conștiința, este „o esență originală, ireductibilă, o «posibilitate» eternă a existenței, care s-a realizat numai în anumite condiții materiale". Prin urmare, unele raporturi recesive există sub forma unor „posibilități eterne" ale acestei lumi, trecerea de la starea de posibilitate la cea de realitate realizîndu-se în cadrul evoluției materiei : „Materia se polarizează antitetic, pentru a funda relația psihofizică" (II, p. 206).

Observăm că, în cazul de față, ca și în altele, Mircea Florian nu ezită să folosească termenul de *materie* într-o accepție sinonimă cu cea de realitate-acțiune. Preferințele sale pentru ultima sintagmă se explică prin conotațiile noțiunii de materie, care de cele mai multe ori este asociată cu cea de masă, substanță, caracteristică ce nu se poate atribui și conștiinței, spiritualului. Dar gînditorul condiționează apariția conștiinței de evoluția materiei, a vieții.

Pentru a explica în detaliu geneza vieții, Mircea Florian apelează la datele biologiei, înregistrînd fiecare treaptă în evoluția materiei și demonstrînd astfel teza fundamentală conform căreia „caracterele specifice ale vieții nu justifică o opoziție radicală și ireductibilă între materia vie și materia brută“ (II, p. 213). În același timp el subliniază noutatea reprezentată de materia vie în evoluția lumii, noutate care se constituie la rîndul său într-o condiție a apariției în cadrul acesteia a unei noi calități — conștiința. „Viața, deși este integrată materiei, reprezintă un principiu nou, care se manifestă cînd sînt realizate anumite condiții materiale. Fără acest principiu nou în lumea materială nu se poate manifesta conștiința, prin ea însăși imaterială“ (II, p. 218). Noutatea vieții stă în esență în faptul că ea aduce o „tendință *pansintetică*“, și anume a „sintezei integrale a treptelor de materie“ (II, p. 218) ; „Viața aduce, în chiar sînul materiei, un principiu nou de integrare pentru a arunca puntea între corp și psihic“ (II, p. 222).

Cît privește noutatea adusă de apariția psihicului, a conștiinței, el o explică în mod amănunțit urmărind cu ajutorul datelor științei trecerea de la animal la om ; în cadrul acestui proces evolutiv se manifestă conștiința, spiritul, ca o realitate nouă, ireductibilă la materie, însă intim legată de aceasta. Teze cum sînt : „nu există spirit pur, independent de corp“ (I, p. 480), „spiritul legat de materie este o realitate ireductibilă“ (II, p. 102), „conștiința (spiritul) se deosebește fundamental de corp, de spațial“ (II, p. 49) etc. caracterizează poziția filozofului român în problema raportului dintre material și spiritual, și ele își găsesc o fundamentare și o explicitare prin examinarea naturii omului și a noutății aduse de om în existență — lumea valorilor și a semnificațiilor, a gîndurilor și a idealurilor, prin care este în stare să prefigureze o altă existență, o altă lume.

În explicarea omului, Florian insistă atît asupra dublei sale naturi — materială și spirituală —, cît și asupra faptului că omul este o ființă unică, „autoplastică“ : el se plăsmuiește singur, se autocreează prin acțiune, fiind capabil să armonizeze, cu ajutorul rațiunii, tendințele antitetice ce se manifestă în structura ființei sale.

Concepția asupra omului susținută de autorul *Recesivității* se opune atît „animalismului“ naturalist, cît și hominismului spiritualist. „Omul este cu necesitate un animal, dar nu este numai un animal“ (II, p. 257), notează el. Marile legi ale vieții sînt integral valabile și pentru om, a cărui apariție a fost pregătită „de întreaga evoluție organică“ (II, p. 275), fără a se putea spune că a fost intenționată, plănuită conștient. De altă parte, însă, omul este un „antianimal, fiindcă este om suprapus animalului, dar această superioritate antianimală a omului este recesivă. Omul rămîne tributar animalului, cu toată superioritatea sa față de animal, așa cum spiritul rămîne tributar materiei“ (II, p. 279). După ce reproduce o serie de date cu privire la specificul omului (comparativ cu restul viețuitoarelor), așa cum sînt ele fundamentate de științele contemporane — producător al unei organizări „artificiale“ (în locul celei vitale), creator de instrumente, creator al unui mediu nou, „cultural“, al vieții sociale etc. —, gînditorul crede că se impune o întregire a caracterizării omului, adăugînd la trăsăturile anterioare una menită a-i surprinde mai adînc esența : „omul este ființa cea mai tînără, cea mai maleabilă, veșnic în căutare de sine, autoplastică. Omul este statuia care se sculptează singură, oricît de puternică ar fi și la om selecția naturală“ (II, p. 286).

Datorită creierului său — ca centru excepțional de recepție a excitațiilor și de reacții motrice, ca centru de coordonare și de inhibiție a excitațiilor și reacțiilor —, omul își asigură un spor de conștiință, „un adevărat salt psihic“ față de celelalte animale superioare. Acest spor de conștiință „este condiționat de viața socială, de nevoia *comunicării* resimțită puternic de o ființă slabă care voiește să fie ajutată“. Pe substratul de „sociabilitate naturală“, omul și-a construit o sociabilitate „artificială“, un nou cadru în care va avea toate îndrăznelile și își va desfășura „ingeniozitatea“ sa. „Sporul de conștiință este un spor de claritate, iar sporul de claritate se traduce în scăpărarea *întrebării*“ (II, p. 288).

Explicitînd însemnătatea sporului de conștiință, Florian o compară cu un ecou amplificator : a făcut să crească nevoile, impulsurile, dorințele, fiindcă le-a făcut conștiente. Sporul de conștiință a fost și un spor de suferință, de neliniște, stimulînd astfel reactivitatea omului, „capacitatea sa de a plăsmui, de a transforma atît natura externă, cît și propria sa natură prin muncă, prin tehnică în accepția cea mai largă a cuvîntului“ (II, p. 291). De asemenea, el consemnează locul privilegiat al limbajului, ca expresie a sporului de conștiință. „Fără cuvînt, gîndirea ar fi vegetat pe trepte primitive, evanescente, sclavagiste ; fără cuvînt n-ar fi fost cu putință *obstracția*, adică izolarea din cadrul percepției globale, indistincte, a părților, îndeosebi a elementelor universale, noționale, raționale“ (II, p. 291—292).

Gînditorul consideră că ieșirea din global, din indistinct, „distanțarea“ este „marea caracteristică a omului, a «spiritului» său“. El apreciază că plusul de conștiință care a condus la această „ieșire din global“, ce constituie ideea centrală a antropologiei, axa unicității omului, „are ca fundament acțiunea constantă a dualității recesive în toate ipostazele ei. Dualitatea recesivă în genere este cea care presupune distanțarea, separarea, opoziția. Unii filozofi au definit omul prin capacitatea „transcendării“, a depășirii nemijlocitului, ba chiar a depășirii „sensibilului“ înspre „suprasensibil“ și „supranatural“, observă Florian. Dacă este adevărat că omul are capacitatea de a se rupe de realitatea dată nemijlocit, nu este, în schimb, permis „a invoca «realitatea superioară», «suprasensibilă»“.

Este, într-adevăr, o caracteristică a omului distanțarea de lume, pe care o privește ca pe un „obiect“, considerîndu-se pe sine un „subiect“, cu o lume „interioară“ ; dar așa după cum el nu se lasă absorbit de lucrurile externe, omul „nu se lasă absorbit nici de viața interioară, nu este pur subiectiv“ (II, p. 292), conchide filozoful.

În numeroase pagini ale lucrării sale, Mircea Florian face un călduros elogiu conștiinței, spiritului, mai ales atunci cînd se ocupă de semnificația „sporului de conștiință“ apărut odată cu omul și cu societatea umană, cu lumea idealurilor și a valorilor.

Însemnătatea conștiinței nu are nevoie să fie exagerată, scrie autorul, în volumul al II-lea al *Recesivității*, relevînd rolul ei în existență; ea este cu adevărat grandioasă. Conștiința aduce materiei lumina *cunoașterii*, de care materia însăși *se poate lipsi*, de care *nu se poate lipsi însă realitatea* ca atare. Desigur, materia posedă lumina, electricitatea, care străbat spațiile infinite. Dar această imensă lumină a materiei este neînsemnată față de flacăra conștiinței care *vede lumina*. Omul nu are numai existență, ci și *conștiința acestei existențe*.

Omul se află în lume, însă el raportează lumea la sine, o transfigurează, se face pe sine centrul realității. Universul material îl împresoară, îl strivește prin imensitatea sa, dar conștiința îi asigură o *suverană superioritate*, ca și cum ea ar fi totul. Raportarea lumii la om are ca prim rezultat introducerea în lume a unor factori înainte *străini de ea*, îndeosebi a *valorilor* și *sensurilor finaliste*. Valoarea introduce în lume o disimetrie, un contrast între o realitate *imperfectă* și alta *superioară, perfectă, ideală*, introduce o discordanță între *necesitatea naturală oarbă* sau *indiferentă* și imperativul moral fundat de gîndire.

Omul este o parte din cosmos, însă o parte care prin conștiință *aduce în lume un principiu nou, de transfigurare și transformare a lumii*. Subiectul este un obiect printre celelalte obiecte, o realitate printre celelalte realități, dar este un *obiect original, ireductibil* în atributele sale, care merită și poate să țină în *cumpănă recesivă Marele obiect* (cf. II, p. 403 și urm.).

În același timp, M. Florian relevă și pericolul reprezentat de exagerarea rolului conștiinței, al spiritului în lume și în mod special de inversarea raportului recesiv materie-spirit, în care dominantă rămîne materia. La începutul existenței sale, omenirea — datorită slăbiciunii omului înconjurat de forțele naturii care îi păreau ostile — a răsturnat raportul recesiv în favoarea magiei, a religiei, a spiritualității, însă răsturnarea „n-a fost radicală și consistentă“, fiind înlocuită treptat cu raportul recesiv normal — știința domină, religia este recesivă. Temeiul răsturnării inițiale gînditorul îl găsește în importanța reală a conștiinței, în chiar existența ei, care a fost absolutizată în mod abuziv (și care i-a dezvăluit omului, omenirii, slăbiciunea sa).

Florian asociază răsturnarea raportului recesiv normal, care se produce în cadrul religiei, cu *conștiința slăbiciunii* omului primitiv și cu realitatea conștiinței : „Omul se naște odată cu o creștere a conștiinței, care îl face să simtă în contrast cu universul slăbiciunea sa tragică. Nu slăbiciunea ca atare, și încă mai puțin ignoranța, care nu contrasta cu știința sa, ci *conștiința* slăbiciunii este resortul religiei“. Religia rezultă dintr-o absolutizare, dar totuși o absolutizare a ceva real, în condițiile date ale începutului existenței umane ; ea nu este o pură iluzie : „Era de așteptat ca omul să pună toată greutatea pe caracteristica sa — conștiința de sine și conștiința lumii — și să absolutizeze propria sa conștiință. În propria conștiință a omului, religia are o bază reală“ (II, p. 303).

Aprofundînd explicarea religiei și întrebîndu-se în ce constă „obiectul“ acesteia, filozoful constată cu temei că „religia este un complex în care coexistă toate felurile de obiecte — multe obiective fictive, ideale (valori), ipoteze filozofice și mituri (în bună parte fictive), elemente logice (suprareale) și pe deasupra un fond de realitate care este tocmai mărul discordiei, latura cea mai delicată a credinței“ (II, p. 332). Fondul de realitate absolutizat de religie este, cum am văzut, existența conștiinței. Explicația deplină a acestui proces de absolutizare a conștiinței o dă autorul în capitolul consacrat dualismului *„Cosmocentrism-antropocentrism. Știință-religie“*, în care, conform principiului recesivității, primul termen (cosmocentrism, știință), este primar, dominant, cel de al doilea (antropocentrism, religie) este secundar, recesiv.

Acest dualism rezumă, ne previne Florian, cele două modalități fundamentale ale gîndirii umane în filozofie și religie : „sau explicăm omul prin cosmos, sau dimpotrivă explicăm cosmosul prin om“ (II, p. 299). Cosmocentrismul este echivalent cu explicarea universului prin sine, prin esența și forțele sale, în timp ce antropocentrismul explică universul prin analogie cu omul, care este așezat într-o poziție centrală în cosmos. Prima modalitate de gîndire este favorizată de știință, cea de a doua de religie, forma inițială a antropocentrismului fiind, de fapt, teocentrismul. „Dar cea mai superficială considerare a ideii străvechi de Dumnezeu — remarcă Florian — dezvăluie analogia dintre om și Dumnezeu, ale cărui atribute sînt o potențare a atributelor umane morale și spirituale“ (II, p. 300). Această potențare a atributelor umane devine principala sursă a antropocentrismului. Poziția gînditorului în soluționarea opoziției exprimată în raportul cosmocentrism-antropocentrism este sugerată chiar de ordinea celor doi termeni și explicată în felul următor : „Excludem antropocentrismul, dacă acesta pretinde să ocupe polul dominant al dualismului, dar nu acceptăm nici cosmocentrismul, dacă acesta depășește atribuțiile sale și devine din dominant exclusivist, unic, deci dacă exclude contribuția umană la cunoașterea și evaluarea lumii, deci la transformarea lumii prin acțiune“.

Cît privește celălalt aspect al dualismului — știință-religie (sau cultură-religie, cum îl mai formulează autorul) — și aici regăsim aceeași soluție specifică filozofiei lui Mircea Florian, care are drept coordonate realismul-raționalist și umanismul : „Religia are în sine un resort apocaliptic, o răsturnare a raportului structural al lumii, o sfidare a evidențelor naturale, o așezare a spiritului în postul dominant și a materiei în postul recesiv, contrar ordinii experimentale. De aceea, se poate spune că religia și cultura sînt antagoniste, deși istoricește ele se întrețes prin concesii reciproce“ (II, p. 301). Însemnătatea celui de al doilea termen al raportului recesiv în ansamblul său (așa cum se regăsește formulat în titlul capitolului) stă în faptul că relevă rolul omului, al conștiinței în cunoașterea și transformarea lumii, evitîndu-se totodată, prin poziția sa recesivă, orice „răsturnare apocaliptică“, orice absolutizare a rolului său. Criticînd credințele religioase în ansamblul lor (tocmai pentru că, pornind de la realitatea conștiinței, o absolutizează, transformînd-o în conștiință divină, răsturnînd astfel raportul recesiv), gînditorul admite ca valabilă o singură formă „a unei credințe extrareligioase“, și anume „afirmarea Spiritului demiurgic al omului, în ciuda erorilor și eșecurilor“ (II, p. 333). Acest „Spirit demiurgic“ s-a întrupat, în primul rînd, în spiritul științific. Știința a adus omenirii trei „mari servicii culturale“, observă Florian ; mai întîi, ea „a realizat o ideologie universală, ușor transponibilă", apoi „a dat o metodă capabilă să fie aplicată la orice obiect", precum și, în al treilea rînd, „o teorie care se încoronează practic în tehnică". „Pînă la știință, omenirea a trăit din ideologii cu valabilitate locală, națională, etnică, în orice caz fatal limitată — religiile, chiar cele «universale». Soarta omenirii este de acum legată de soarta științei ca vatră a adevărurilor principial universale și verificabile sau rectificabile. Datorită spiritului științific, inerent tehnicii din epoca preistorică, dezvoltarea culturii este o continuă rectificare a iluziilor" (II, p. 336). Fixînd locul religiei în polul recesiv, filozoful are în vedere „fondul de adevăr" de la care se reclamă ea, existența conștiinței, care nu trebuie transformată într-o „realitate absolută" ; „realitatea spiritului se împacă deplin cu rolul recesiv al spiritului față de materie, dacă acțiunea spiritului încetează de a fi imaginară, mitică, și se perfecționează indefinit, pătrunsă de valori morale, în cadrul realităților materiale, controlabile, în cadrul adevărului" (II, p. 341). În felul acesta — conchide Florian — antropocentrismul recesiv este pus în serviciul cosmocentrismului.

O importantă problemă filozofică dezbătută de gînditor, oarecum în prelungirea exegezelor anterioare — dar în același timp esențială pentru orice concepție ce postulează o lume în dezvoltare, cu structuri fundamentale care explică devenirea, noutatea —, se referă la raportul dintre trecător și permanent în existență, între ceea ce are caracter istoric și ceea ce dăinuiește dincolo de timp ; mai precis, el se întreabă care din acești factori este dominant și care este „recesiv" : relativul sau absolutul, ceea ce are caracter istoric sau ceea ce este „supraistoric" ? Formularea dualismului ne indică și opțiunea sa, așa cum este cazul și cu celelalte dualisme : istorismul domină, supraistorismul este recesiv. Mircea Florian preferă termenii „istorism-supraistorism" pentru a desemna una din structurile fundamentale ale existenței, unul din raporturile de opoziție între concepte de maximă generalitate, al căror conținut condiționează dezvoltarea lumii în ansamblul ei, deoarece, așa cum vom vedea, ultimul termen indică mai exact decît alte noțiuni (valori eterne, structură, sistem, absolut etc.) soluția propusă de el în privința modului de înțelegere a factorului secund, recesiv.

Istorismul pornește de la constatarea că omul este o ființă în devenire, care se plăsmuiește pe sine transformînd lumea. Drept urmare și cultura umană apare ca un rezultat al evoluției, al dezvoltării și, în acest caz, se pune problema dacă faptele de cultură, moravurile, evenimentele istorice trebuie apreciate numai în climatul lor istoric, în raport cu ambianța care le-a produs, sau au și o valoare absolută, unică ?

Opțiunea filozofului român este clară : istorismul este inatacabil dacă este considerat factor dominant, fără a fi însă absolutizat, rupt de factorul „supraistoric". El ține totodată că precizeze cu grijă și sensul exact al celui de al doilea termen, spre a evita orice echivoc : „Supraistoricul nu este nici o realitate și nici un «sens» transcendent, supratemporal, etern, ci este o realitate mai modestă : întreaga operă umană, cultura, este orientată spre «obiecte», în sensul cel mai general al acestui cuvînt, deci este determinată de diferite categorii de *obiecte*" (II, p. 345). Structurile obiectelor sînt, prin urmare, acelea care imprimă vieţii istorice un conţinut supraistoric, întrucît spre ele este orientată activitatea omului.

Mircea Florian respinge istorismul extremist, care vede în istorie numai „fluiditate", „evanescenţă" şi ca atare devine periculos şi dizolvant pentru cultura umană. Istorismul se împacă foarte bine cu admiterea unor conţinuturi prezente în mai multe momente istorice, fără a fi prin aceasta valori transcendente, supratemporale. „Ceea ce este sau poate fi în orice timp nu este prin aceasta peste orice timp", precizează autorul *Recesivităţii*. „Supraistoric înseamnă o *prezenţă* repetată, generalizabilă, eliberată de clipa individuală" (II, p. 364).

Modul echilibrat în care rezolvă problema raportului „istorism-supraistorism" îi permite gînditorului să soluţioneze în aceeaşi manieră şi alte probleme conexe referitoare la caracterul filozofiei — este ştiinţă sau ideologie pură ? — şi în genere referitoare la adevărul ştiinţific şi condiţiile istorice, de clasă sau naţionale, care îşi pun pecetea pe orice creaţie umană şi în primul rînd pe ideologii. Fără a-i nega o anume amprentă a istoricităţii, Florian consideră filozofia o disciplină ştiinţifică, cu precizarea că „şi ştiinţa cea mai temeinică are aderenţe istorice, plăteşte un tribut timpului, ca tot ce este uman". Dar şi filozofia, ca orice ideologie de altfel, chiar dacă ar fi expresia unui moment istoric sau a unei categorii sociale, năzuieşte să exprime adevăruri valabile pentru toată omenirea, ca şi ştiinţa. „Cunoştinţele ştiinţifice ale timpurilor trecute sînt integrate, după ce la nevoie au fost corectate şi îmbogăţite, cunoştinţelor prezente, pierzînd coeficientul timpului lor şi nemaifiind proiectate în trecut" (II, p. 365). El ajunge la concluzia că istoria poate fi depăşită tot cu ajutorul istoriei, în care se contopesc trecutul, prezentul şi viitorul, astfel că o filozofie „care este numai a unei singure epoci, naţiuni, clasă sau partid" este o filozofie „numai prin năzuinţa de a se universaliza, de a fi supraistorică, adică de a aduce o contribuţie nouă şi de a angaja viitorul" (II, p. 379).

În acest fel, ceea ce este istoric este mai mult decît istoric, are şi o valoare supraistorică. De altfel, remarcă Florian, „însăşi istoria nu este posibilă fără sistem, fără o concepţie filozofică cel puţin implicită. De asemenea, în toate domeniile de cultură, istoria şi sistemul, faptele singulare şi vederea de ansamblu coordonatoare sînt solidare. *Istoricul este legat recesiv* de supraistoric" (II, p. 379—380). Tocmai pentru că activitatea omului, cultura sa se orientează după obiecte, structuri obiective, în care pot fi incluse şi structurile istorice, social-umane, cele ce ţin de „factorul subiectiv", el însuşi un aspect al lumii obiective, poate fi depăşită „fluiditatea" timpului istoric : „Individul gînditor nu este legat de mediul cultural ca un ocnaş de altădată de ghiuleaua ce-l ţintuia pe loc, ci trăind în prezent el ia o atitudine proprie şi poate depăşi vremea sa, fiindcă gîndirea sa se îndreaptă spre anumite *obiecte*, care nu sînt dependente de condiţii sociale sau psihologice" (II, p. 383). Cît priveşte condiţiile istorico-sociale şi psihologice în care trăim — puse în lumină de analiza vieţii umane —, ele „nu sînt obstacole pentru a interpreta obiectele, ci, dimpotrivă, sînt mijloace fireşti pentru a intra în contact cu aceste obiecte şi a le avea în conţinutul lor propriu". Condiţiile „subiective" îşi pot impune prezenţa lor, ca relaţii dintre subiect şi obiect, însă ştiinţa tinde să fie obiectivă, să descopere structurile obiective, astfel încît „subiectivul nu covîrșește niciodată obiectivul“ (II, p. 385). Gînditorul observă că orice ideologie tinde să se întemeieze pe adevăruri „supraistorice“, dar că, în același timp, și pe elemente de „mit“, ce pot deveni motive de entuziasm, de credință, de adeziune interioară. Acestea din urmă pot covîrși într-adevăr „fundamentul obiectiv intenționat“, însă ele constituie, în viziunea sa, elementul recesiv, secundar, legat de „antropocentrism“.

Rezumîndu-și poziția în problema dezbătută, Florian nota spre finalul exegezei sale privind dualismul *„istorism-supraistorism“* : „Viața omului se desfășoară primar pe planul conștiinței, al «ideologiei», dar planul conștiinței, care nu este o generație spontană, oricît de activ ar fi, se orientează necesar după complexul de obiecte. Conștiința fără obiecte este goală, obiectele fără conștiință sînt oarbe“. „Prin definiție — continuă autorul —, obiectele sînt independente de conștiință, dar posesia lor are ca substrat raportarea la o conștiință“ (II, p. 391).

O filozofie care vede esența omului în capacitatea sa de autoedificare, de a se transforma pe sine transformînd lumea, postulează în mod implicit încrederea în progres, în viitorul omenirii. Concepția lui Mircea Florian este într-adevăr una optimistă în esența ei, însă în același timp foarte lucidă, el fiind conștient de piedicile reale — rezultînd chiar din natura contradictorie a ființei umane — ce stau în calea omului în lupta sa pentru triumful binelui și al iubirii, motiv pentru care își tempereează optimismul, adăugîndu-i determinativul de „tragic“. Gînditorul consideră că „dualismul violență-iubire rezumă sensul profund al vieții umane, exprimă cei doi poli ai acțiunii omului“. Cum se vede, dominantă în acest raport fundamental de opoziție, care structurează acțiunea umană, este violența, recesivă fiind „legea iubirii“. În stabilirea exactă a locului celor doi poli, Florian pornește și în acest caz de la constatări de fapt : „Ne covîrșește uimirea văzînd că în aceeași ființă, care se califică superioară celorlalte, pot să stea alături aspirațiile cele mai înalte și pornirile cele mai josnice, cerul și infernul, lumina și întunericul“ (II, p. 9). Violența, vitalitatea, instinctele, luptele dintre oameni, războaiele, voința de putere au dominat și domină încă existența umană, fără a fi exclusă în viitor o — dorită — răsturnare a acestui raport recesiv, instalarea în polul dominant al iubirii, solidarității și cooperării dintre oameni.

Cum se explică însă poziția actuală a celor doi termeni ce constituie acest dualism ? Filozoful român apreciază că ea este expresia realității însăși, luînd în considerare primatul vieții, al instinctelor, în raport cu conștiința, cu rațiunea, cu cultura umană în genere, cu morala impusă de viața socială (toate fenomenele specifice umane dezvoltîndu-se pe „piedestalul animalității“) : „Vitalitatea, instinctele sînt factorul dominant — și este bine că este așa. Pentru a avea o cultură superioară și generalizată, viața în cerințele ei fundamentale trebuie să fie asigurată. Aceeași perspectivă realistă justifică și primatul economicului, al utilului. O dezinteresare radicală, absolută, suprimă viața și deci însăși «dezinteresarea». Pericolul stă în sacrificarea sau, fiindcă sacrificarea nu este posibilă, în diminuarea factorului recesiv, a disciplinei morale... Recesivitatea restabilește raportul real dintre viață și morală, dintre instincte și rațiune".

Raportul normal la care se referă Florian este văzut de el ca un rezultat al unei lupte, al unei confruntări în care s-a impus rațiunea, așa cum a constatat în cele din urmă gîndirea modernă (fascinată cîndva de o natură umană idealizată) : „toate calitățile morale ale omului, ale vieții lui civilizate sînt o cucerire asupra animalului, au fost posibile prin ghidarea rațională sau realistă a instinctelor, dacă nu chiar prin comprimarea lor" (II, p. 53). Pledoaria sa este, de aceea, în favoarea rațiunii, a moralității și își găsește temei obiectiv în următorul fapt esențial, subliniat de el : „slăbiciunea violenței este că nu poate fi radicală și că legea recesivă a iubirii îi impune transformări funcționale și temperări" (II, p. 36).

Citindu-i pe Marx și Engels, autorul *Recesivității* recunoaște, împreună cu ei, rolul important al „violenței *revoluționare*" în transformările sociale, consemnează explicația că războiul „este un fenomen istoric, uman, că el a apărut determinat de condițiile economice ale societății omenești" (II, p. 34), opunîndu-se interpretării războiului ca formă a luptei pentru existență. Analizînd interpretarea biologică, neodarwinistă dată războiului (în legătură cu care observă că nu are un temei în teoria evoluției formulată de Darwin), Florian o respinge categoric, considerînd-o „o interpretare arbitrară și abuzivă", (II, p. 33), întrucît războiul nu are o semnificație selectivă, ci „o influență regresivă, o întoarcere la primitivitatea fiarei" (II, p. 35). Recunoscînd ca un fapt real situarea violenței în polul dominant, gînditorul constată în același timp că dominarea ei nu poate fi absolută, neîngrădită, ci dimpotrivă, deoarece „legea iubirii n-a încetat de a revendica privilegiile ei", pentru că „viața omului este, în substanța ei, silința pentru ca iubirea și rațiunea să fie recunoscute ca frîne ale violenței", (II, p. 54), nu însă să domine. Morala este în viziunea sa o contrapondere recesivă la violență, întrucît „poporul crede în dreptate și omenie" (II, p. 55). Constatînd că omenirea este amenințată să decadă tocmai în clipa cînd își sărbătorește programele civilizației, filozoful Mircea Florian conchide cu responsabilitate, lucidă : „Înțelepciunea ne cere să facem totul ca viitorul să însemne înflorirea unei autentice morale a iubirii. Nu este o utopie, ci o condiție primă a «progresului»" (II, p. 52). El își exprimă încrederea deplină în viitorul fericit al omenirii, întemeindu-și convingerile pe „primatul muncii" în viața socială, pe realismul și raționalismul culturii europene.

Realismul și raționalismul se asociază în viziunea sa cu umanismul și adeziunea la organizarea democratică a societății, în care omul liber și creator să se poată manifesta plenar în năzuința de a realiza fericirea și perfecțiunea, năzuințe care, chiar dacă par utopice, nu pot fi omise (ca posibilități de realizare) de concepția recesivității. Analizînd un dualism care definește fenomenul politic, „modul de organizare colectivă al oamenilor", Florian pune accentul pe libertatea omului — polul dominant —, dar relevă și necesitatea „autorității" ca pol recesiv, nu însă a oricărei autorități — cum subliniază el —, ci a uneia care să favorizeze manifestarea libertății : „Formula sănătoasă reală este autoritatea în libertate și pentru libertate, autoritatea fundată pe încrederea poporului și pe rațiunea celor mai luminați" (II, p. 73).

Abordînd problema posibilităţii de a crea un stat al tuturor indivizilor, a unor legi care să fie emanaţia unanimă a cetăţenilor săi, autorul apreciază că unii gînditori, de la Rousseau pînă la Kant, fundamentînd „concepţia liberalistă“, au transformat acest „nobil deziderat“ într-o „realitate“ care, de fapt, s-a dovedit a fi doar o iluzie, întrucît pînă în prezent încă nu a existat un stat care să fie produsul autolegislaţiei. „Niciodată o lege, şi cu atît mai puţin Statul, păzitorul legilor, n-a luat naştere din consimţămîntul *tuturor* indivizilor, ci totdeauna unii indivizi sau unele grupe au făcut legi pentru toţi“ (II, p. 63—64).

Sesizînd foarte bine caracterul de clasă al organizării statale, Florian relevă faptul că omenirea a preferat un regim care garanta libertăţile cetăţeneşti „împotriva abuzurilor statului“ (emanaţie a unor grupe de indivizi), „în aşteptarea unui Stat care să fie emanaţia tuturor cetăţenilor, aşteptare utopică, dar permisă de raportul recesiv“ (II, p. 64). Ultima parte a afirmaţiei sale pare oarecum paradoxală — un stat al tuturor îi apare pe de o parte utopic, iar pe de altă parte este admis de raportul recesiv, fundat de gînditor. Unele precizări se impun. Conştient că statul ca atare este emanaţia unor grupuri sociale restrînse, Florian este convins în acelaşi timp că „autoritatea“ viitorului — corespondentul statului actual —, datorită evoluţiei fireşti a raporturilor interumane (de iubire, de cooperare), poate fi fundată pe încrederea întregului popor. El nu exclude, în sfera umanului, o răsturnare a raporturilor recesive, ca urmare a dezvoltării, a perfecţionării vieţii sociale, cînd fiecare membru al societăţii va fi ca „albina devotată stupului“. Filozoful român consideră că cel mai îndrăzneţ vis al omului este asigurarea „independenţei“ sale reale prin ocrotirea libertăţii economice, a vieţii elementare a fiecărui individ, odată cu asigurarea celorlalte libertăţi : „Viitorul social va fi al unui regim care să asigure o adevărată libertate economică fără a răpi celelalte libertăţi“ (II, p. 69). Mai mult, întrucît filozofia recesivităţii pune pe primul plan acţiunea şi pe plan secund cunoaşterea, gîndirea (ceea ce pe plan social corespunde cu primatul activităţii practice), autorul ajunge să formuleze un ideal — în privinţa conducerii vieţii sociale — concordant cu cel socialist : „Dacă munca este primordială, ar urma ca muncitorii să aibă funcţia de conducere socială“, conchide el. „Acesta este şi rămîne idealul“ (II, p. 106).

Preocupat de problema garantării libertăţilor şi drepturilor cetăţenilor, ca şi de aceea a formei viitoare de organizare a omenirii, Mircea Florian examinează aceste chestiuni şi pe fondul tendinţelor ce se manifestă pe plan internaţional cu privire la raporturile dintre naţiuni, în cadrul dualismului *„naţional-supranaţional“*. Apărînd ferm dreptul naţiunilor la existenţă liberă şi suverană — formulat de Revoluţia franceză ca principiu al naţionalităţilor —, el remarcă în acelaşi timp şi tendinţa de apropiere între naţiuni, o tendinţă „supranaţională“, cum o caracterizează gînditorul, şi pe care o admite numai în anumite condiţii, ce constau în esenţă din garantarea drepturilor fundamentale ale cetăţenilor şi ale naţiunilor. Acest dualism mai este exprimat de Florian şi sub forma „Naţiunea şi Umanitatea“ sau „naţiune şi supranaţiune (umanitate)“ (II, p. 81), prin el fiind surprinsă o anumită tendinţă spre „universalitate“ ce s-a manifestat în istoria Europei, în special a culturii europene, încă din antichitate și apare în zilele noastre ca tendință de „federalizare“ a națiunilor sau de „internaționalism“.

Rezolvînd raportul național-supranațional prin așezarea în polul dominant a factorului național și în cel recesiv a celui supranațional, universalist sau internaționalist, filozoful ne dezvăluie de la început opțiunile sale : „supranaționalul presupune constitutiv naționalul“ ; de aceea Florian respinge *„un supranaționalism care, venit din afară, va distruge națiunile, după ce le va fi slăbit și neutralizat“* (II, p. 75). Constatînd că există forțe obiective care lucrează în favoarea „supranaționalului“, forțe de natură economico-juridică, politică sau spirituală, el îmbrățișează ideea federalizării popoarelor cu respectarea normelor moralei și a drepturilor recunoscute ale națiunilor mici, ca soluție imperioasă pentru viitorul omenirii : „Ideea «federalizării» popoarelor, sub egida unei legislații drepte, care asigură existența națiunilor mici, este sarcina nu numai a viitorului, ci mai ales a prezentului, fără a cărui acțiune energică viitorul nu va lua ființă“ (II, p. 83) ; „Internaționalismul legitim este extinderea moralei la relațiile dintre națiuni și nicidecum extinderea amoralismului dintre națiuni la relațiile dintre indivizii“ (II, p. 84).

Florian nu vede, din perspectiva dualismului *național-supranațional,* nici un fel de opoziție între „binele“ unei națiuni și binele umanității, dacă o națiune are ca scop constant realizarea binelui pentru întreaga omenire și nu propria afirmare, împotriva tuturor. El îi dezaprobă pe cei care vorbesc emfatic și cu un patos suspect despre „misiunea“ unor națiuni, „chemate“ să simbolizeze omenirea, admițînd însă „mesianismul umanitar“, profitabil pentru toate națiunile : „Orice contribuție universalistă, umană este binevenită, pentru a face din secolul al XX-lea secolul supranaționalului, secolul «națiunilor printre națiuni», nu al unei națiuni dominatoare sau al desființării tuturor națiunilor“ (II, p. 86).

Încrezător în creativitatea umană, în progresul social, rezultat al acțiunii transformatoare ce constituie o notă definitorie a omului, gînditorul român scrutează cu încredere viitorul umanității, atît sub raportul relațiilor dintre oameni, dintre națiuni, cît și sub cel al fericirii individuale. Se impune și în această chestiune o remarcă : autorul *Recesivității* privește în general felul în care se va configura viitorul cu optimism, dar în același timp și cu prudență, cu o prudență conștientizată, impusă de spiritul critic (trăsătură esențială a raționalismului promovat de el) și de „dialectica suplă“, pentru care militează constant. Filozoful Florian nu exclude, ca „posibilitate“ — chiar dacă realizarea ei i se pare în bună măsură utopică — nici măcar ideea unei omeniri fericite, deși este conștient că progresul este în genere parțial, cuprinzînd adică un aspect sau altul al realității (și nu este linear, global), de fiecare dată el fiind însoțit recesiv și de reversul său, de regres (în anumite sfere) sau de stagnare. Gînditorul este conștient de o anume „fragilitate“ a progresului, însă găsește temeiuri obiective pentru credința că viitorul va remedia relele prezentului, unele din ele (ca exploatarea cruntă a omului de către om) fiind chiar un rezultat al progresului de pînă acum.

Mircea Florian acceptă distincția dintre progresul „spontan“, neintenționat, și cel care se realizează intenționat, ca rezultat al acțiunii voluntare, libere a omului modern. Inițial omul a folosit materialele lumii, puterile sale și ale naturii pentru a-și asigura și ameliora existența ; din această acțiune — nepreocupată de un progres sistematic — a rezultat un progres real, dar spontan. De abia din secolul al XVIII-lea progresul a devenit un țel urmărit conștient. Căutînd resortul obiectiv al propășirii umanității, el ajunge la concluzia că progresul, de altfel ca și fericirea, a fost „un dar al activității, al creativității umane“ și notează că Marx și Engels „leagă în spirit realist progresul omenirii de factorul cel mai progresiv al istoriei umane, de factorul tehnico-economic“ (II, p. 185).

Așadar, factorul creativității omenești, de care a devenit conștient omul modern, constituie un temei serios pentru a nu considera drept puerilă „perspectiva fericită a viitorului... Omul modern se bucură de tot ce au creat civilizațiile *trecute* și totodată are orizontul deschis al viitorului, putînd să plănuiască schimbări, organizații mărețe și să le realizeze numai prin puterile sale“ (II, cf. p. 188). Tocmai de aceea, „concepția recesivității nu exclude dogmatic existența unei lumi total și definitiv fericite. Viitorul este un cer prea vast pentru ca să nu cuprindă și această posibilitate imaginară“ (II, p. 131). Rezerva din urmă îi este dictată de conștiința omului modern că progresul s-a întors uneori împotriva lui, devenind „o plagă“, sau că îi aduce și „durere“ și este motivul pentru care autorul și-a definit propria poziție drept „optimism tragic“ — optimismul rămînînd oricum dominant.

*

Mircea Florian mărturisește dorința ca filozofia sa să fie „fără iluzii“ (sau, cu un termen elen, *atifică*), chiar dacă este conștient de faptul că uneori un filozof nu face decît să înlocuiască o iluzie cu alta. Principiile unei asemenea filozofii, care se limitează „la ceea ce știe și *poate* ști, la ceea ce realizează și *poate* realiza prin sine, dacă deci nu se reazemă pe iluzii“, pe magia iluziilor vitale, au fost definite de el a fi „suveranitatea științei, a rațiunii unită cu experiența, adică suveranitatea unei experiențe integrale“ (II, p. 339). Aceste principii impun limitarea așteptărilor și speranțelor „la realizările posibile“, iar în cazul în care s-ar demonstra că a îmbrățișat și „speranța utopiei“, dorea ca o asemenea constatare să fie un nou prilej de examinare a puterilor umane și a condițiilor în care se desfășoară ele.

Cît privește semnificația exactă a „rațiunii“ — inclusă în principiile de mai sus —, gînditorul ține să o evidențieze definind raționalismul „mai nou“, în opoziție cu cel tradițional, în termenii următori : „Raționalismul cunoaște și un alt sens mai nou — rațiunea este spirit critic, de reflexie, discriminare, spirit analitic, respect al faptelor, mlădiere după sinuozitățile realității“ (II, p. 347).

Revenind cu alt prilej asupra descifrării conceptului de „rațiune“, el îl asociază nu numai cu spiritul analitic, ci și cu spiritul de sinteză, precum și cu capacitatea de a deosebi realul de ireal, notă esențială, dacă avem în vedere realismul ontologic ce îi definește concepția filozofică. „Rațiunea este spiritul critic cu cele două fețe ale lui : spirit analitic și spirt sintetic. În cadrul spiritului critic, al «simțului rațional» intră, ca un component necesar, capacitatea de a discrimina realul de ireal (fictiv, mitic), ca și de ideal (valori) și suprareal (matematicul)“. De asemenea, Florian notează că atacurile teoretice la adresa rațiunii nu o slăbesc, ci o fac „mai suplă, mai aproape de realitate și de viață“, că „știința s-a identificat cu rațiunea, cu adevărul“.

El îi cere omului, ca ființă rațională, să învețe a se mișca pe planuri variate ale existenței și mai ales să nu lase temele speculative, teoretice, „pe seama imaginației care rezolvă mai lesne problemele, fiindcă ea nu reclamă prea mari încordări și prea mult timp“ (II, p. 410). Totodată, filozoful consideră „recesivitatea disimetrică“ drept una din formele „«dialecticii» în lume“ (II, p. 399), făcînd și de data aceasta o remarcă similară cu cea anterioară și anume că „dialectica autentică este suplă, se mlădiază după sinuozitățile lucrurilor“ (II, p. 431). El distinge dialectica sa a recesivității de celelalte forme ale dialecticii prin felul în care înțelege contradicția. Avînd comun cu acestea recunoașterea opoziției în lucruri, a scindării realității în contrarii, filozofia recesivității rezervă contradicției numai sfera gîndirii și a limbajului (luînd termenul „contradicție“ în accepția sa literală), în afara căreia i se părea că a fost utilizat abuziv de Hegel și după el de alți gînditori (a se vedea și *Studiul introductiv*, I, p. 17—18).

Spre a fi, într-adevăr, o filozofie a spiritului critic, o filozofie „atifică“, ferită de iluzii și mlădiată după sinuozitățile lucrurilor, concepția originală propusă de Mircea Florian nu se limitează la expunerea și argumentarea cîtorva principii de bază, ci face sforțarea titanică de a le aplica la analiza concretă a zeci de raporturi recesive, de „cadre dialectice“, cum le mai numește, cu care prilej — analizînd și sintetizînd un imens material de fapte și teorii — își precizează, își definește mai riguros principiile prin confruntare cu experiența, în sensul ei larg (așa cum o concepe filozofia sa).

Una din precizările cuprinse în concluziile lucrării — deci la sfîrșitul analizelor consacrate fiecărui dualism — se referă chiar la semnificația celor doi termeni, a celor doi poli care alcătuiesc raporturile recesive, deci la un principiu de bază al recesivității. „*Nu există un pol privilegiat* — scrie gînditorul —, *chiar dacă unul ar putea fi considerat,* sub presiunea exigenței moniste, ca diferențiere, *ca o manifestare mai tîrzie a celuilalt,* a celui dominant. Polul recesiv *are* sau *poate avea o* «valoare» superioară, o semnificație mai înaltă, și nu este exclus, *în anumite împrejurări, care variază cu fiecare dualitate, ca el să se instaleze,* printr-un salt ultim, printr-o răsturnare apocaliptică, *în poziție dominantă*“ (II. p. 434 — subl. editorilor). Astfel de precizări finale ni se par de mare importanță, întrucît ele atrag atenția asupra unor afirmații făcute cu ocazia diverselor analize concrete, și anume că unele din caracteristicile recesivității nu pot fi considerate ca absolute, ci ca fiind valabile pentru anumite grupe mai mici sau mai mari de dualități, rămînînd ca numai analizele la obiect, consacrate fiecărei dualități recesive, să ne edifice în privința semnificațiilor reale ale termenilor, în privința evoluției raporturilor recesive în viitor etc.

Precizarea că polul recesiv *poate avea* (deci nu are în mod obligatoriu, ci numai ca tendință generală) valoare superioară este de mare însemnătate în cazul unor dualisme — principale sau derivate —, în care cel de al doilea termen nu este în mod real superior primului (rațional-irațional, real-ireal, știință-religie etc.).

Este, de asemenea, importantă și observația că nu este cu totul exclusă, în anumite împrejurări, o răsturnare — în cazul anumitor dualisme — a raportului recesiv. Exemplele oferite de autor cu ocazia analizelor întreprinse asupra dualismelor din sfera relațiilor umane ne sugerează că aceasta este de fapt zona unde s-au produs (ca în cazul religiei, la începuturile dezvoltării omenirii) sau s-ar putea produce (în sfera moralei, cu instalarea iubirii în polul dominant) astfel de „salturi".

Nuanțările făcute de Florian merg pînă acolo încît el admite — cum am văzut — chiar și posibilitatea de a considera termenul recesiv ca o manifestare mai tîrzie a celuilalt, ca o diferențiere a polului dominant. La care dintre dualisme se putea referi ? Evident, la acel grup restrîns de dualisme din sfera organicului și a spiritualului, care presupun condiții evolutive pregătitoare spre a se manifesta. Aceste dualisme sînt, într-adevăr, mult mai greu de fundamentat, ca „raporturi originare", decît celelalte și, în consecință, gînditorul a admis pentru ele o stare inițială de „virtualitate", de potențialitate, iar în concluzii concede chiar că este o posibilă derivare a unui pol din celălalt — fără a indica însă cu precizie care anume dualism a fost vizat de el.

Florian, care a elaborat lucrarea consacrată recesivității în deceniul al șaselea, a avut dificultăți reale, în condițiile dezvoltării științei pînă la momentul respectiv — în mod practic pînă la jumătatea secolului nostru, unde se oprește bibliografia utilizată de el —, cînd nu se impusese încă teoria informației, în a explica pe deplin științific și „fără iluzii", cum am văzut că năzuia filozoful român, apariția conștiinței, „realitate imaterială", într-o lume materială. El a rezolvat problema sub raport filozofic, recurgînd la o cunoscută teză aristotelică privind starea de potențialitate a unor calități sau însușiri ale existenței ; cît privește datele științei, Florian le-a reprodus cu obiectivitate pe cele cunoscute la data respectivă, urmărind „creșterea conștiinței" paralel cu dezvoltarea creierului, cu apariția limbajului, a constituirii unei noi sociabilități pe baza celei naturale. De asemenea, el a evidențiat faptul că, odată cu sporul de conștiință, omul introduce sensuri finaliste în lume și valorizează realitatea, raportînd-o la dorințele sale, acestea din urmă reprezentînd baza „spiritualizării", proces specific uman.

În cele din urmă, joncțiunea dintre cele două planuri explicative — filozofic și scientist — nu se realizează fără ezitări, fără unele ambiguități, de care gînditorul s-a ferit mereu. Florian critică idealismul, metafizica, religia, declară că poziția sa nu este străină de materialism, consideră filozofia recesivității ca o formă a dialecticii și se arată rezervat față de orice absolutizare, în special față de absolutizarea conștiinței ; prin toate aceste valențe ale gîndirii sale, autorul *Recesivității* este în consonanță cu materialismul dialectic. Mai mult, în dualismul consacrat evoluției, el privește omul ca rezultat al evoluției materiei, care „se polarizează antitetic" (II, p. 206), spre a funda relația psihofizică și a face posibilă geneza conștiinței ; considerînd cortextul ca „substratul material al «activității spirituale»“ (II, p. 282), Florian afirmă hotărît, pe de o parte, că sufletul supraindividual este o „ipoteză gratuită“ (II, p. 216), că nu este posibilă conștiința fără un „principiu nou în lumea materială“, care este „viața“ (II, p. 218), sau că aceasta (conștiința) nu își are originea in altă lume, „imaterială“ (II, p. 96), că „nemurirea individuală este o iluzie“ (II, p. 149) etc., etc., dar, pe de altă parte, el vede în conștiință, în spirit o *realitate* ireductibilă, dată originar în stare virtuală, ca factor recesiv subordonat materiei. Termenul de realitate originară este în acest caz ambiguu, întrucît, după cum s-a văzut, autorul admite o singură „realitate-acțiune“.

Este adevărat că el folosește alteori termeni ca *însușiri, calități contrare* pentru a desemna polii ce alcătuiesc opoziția recesivă, termeni care sînt mai potriviți pentru a exprima una din proprietățile realității obiective, ce ne explică apoi apariția conștiinței, în altă fază a evoluției materiei, însă Florian nu utilizează aceiași termeni sau alții similari și în concluzii sau în toate capitolele *Recesivității*. În contextul întregii lucrări, al tuturor precizărilor sale, se poate deduce, desigur, sensul expresiei ce caracterizează conștiința, „realitate ireductibilă, originară, situată (virtual) în polul recesiv“ (materia rămînînd dominantă), dar acest sens nu este străin de unele conotații care puteau fi evitate printr-o altă definiție dată conștiinței, pe baza datelor ce se regăsesc în diferite capitole ale lucrării. Așa, de pildă, referindu-se la faptul că morala sau arta sînt acțiuni de modelare interioară, „spirituală“ a omului, gînditorul face precizarea că înțelege „prin «spiritualizare» un act specific uman, instaurativ, o înălțare a omenirii, nu o realitate imaterială deasupra omului“ și că realitatea imaterială, care este conștiința, nu „este necesar «spirit», adică o conștiință «pură», oarecum «contemplativă» și cu origini în altă lume“ (II, p. 96). De asemenea, respinge doctrinele care „opun în om două principii, apartenente la două lumi separate“ (II, p. 271), fundate pe teza transcendenței, și afirmă în termeni expreși : „Omul este oarecum o nouă formulă a materiei, este o materie inedită, adică o existență inedită“ ; deși superior animalului, „omul rămîne tributar animalului..., așa cum spiritul rămîne tributar materiei“ (II, p. 279).

Unele eforturi de nuanțare cu privire la natura conștiinței (ca realitate ireductibilă la corporalitate), care pot da uneori naștere la ambiguități, la alte interpretări decît cele dorite de Florian, pot fi înțelese mai bine dacă le situăm în contextul istoric al genezei *Recesivității*. În deceniul în care a fost elaborată lucrarea, intențiile creatoare în științele sociale erau paralizate de dogmatism, caracterizat prin schematism și tendințe reducționiste, simplificatoare, ca și prin repetarea unor adevăruri generale, ce rămîneau inoperante în lipsa încercărilor de înnoire și îmbogățire a lor cu o nouă experiență de viață, cu datele ultime ale cunoașterii contemporane.

Autorul *Recesivității* stigmatizează „brutalitatea“ dogmatismului, care în realitate își trădează slăbiciunea prin încercările de a impune anumite adevăruri, primejduind în felul acesta marile „puteri pozitive“ ale omului. El își exprimă convingerea că „nimic nu poate suprima pentru vreme îndelungată libertatea și rațiunea“, oferind prin lucrarea sa un exemplu de efort creator, original, de mare cuprindere, care face elogiul spiritului demiurgic al omului, al conștiinței sale unice în univers, a cărei explicare era incompatibilă cu schematizările dogmatice.

Mircea Florian aprecia, în concluziile lucrării, că ideea recesivității „sistematizează experiența, fără a-i răpi mulțimea de planuri, bogăția de motive, și disciplinează acțiunea, încearcă să remedieze rele morale adînc înrădăcinate“ (II, p. 396), creînd posibilitatea de însănătoșire a conștinței moderne. Într-adevăr, filozofia recesivității se prezintă nu numai ca o dialectică suplă, mulată pe bogăția de aspecte ale realului, opusă oricărui dogmatism, ci este, în același timp, un îndemn la activitate creatoare, liberă și demnă, călăuzită de spiritul critic al rațiunii și de încredere într-un viitor al cooperării dintre oameni și al triumfului „iubirii“, care poate răsturna „violența“ din polul ei dominant. Gînditorul nu se referă, în paginile lucrării sale, și la forțele sociale capabile să transpună în faptă idealul social configurat de el, apropiat de cel socialist, dar are convingerea că după cum există „o lume“ creată de om, o lume ideală a valorilor și normelor morale, care are ca resort apariția conștiinței în cadrul materiei, tot așa există posibilitatea ca omul — ființă ce se autoedifică — să suprime decalajul dintre idealurile fundamentate de el și realitatea dată.

Fără a încerca să facă ierarhizări în cîmpul filozofiei românești, editorii lucrării de față sînt încredințați că au pus la îndemîna cititorilor pagini dintre cele mai profunde scrise vreodată în limba română, pagini care au pătruns repede și adînc în conștiința celor ce le-au parcurs și au adus în circuitul culturii noastre idei noi, originale, izvorîte din căutarea sinceră și dezinteresată a adevărului. Autorul lor nu a căutat originalitatea cu orice preț, ba chiar făcea observația că există un eclectism minor, care compromite, și un eclectism obligatoriu, care onorează, înțelegînd prin aceasta că este de datoria sa să caute adevărul conținut în concepțiile filozofice și teoriile științifice din trecut și prezent, așa cum omul modern beneficiază de toate realizările de pînă acum ale umanității. Putem afirma, fără riscul de a greși, că sub raportul căutărilor analitice, al disocierilor critice, al nuanțărilor neașteptate ori al urmăririi rădăcinilor adînci ale celor mai eterice abstracții, mult dincolo de orizonturile întrevăzute de un cititor avizat, *Recesivitatea ca structură a lumii* (în două volume) ne oferă modele ce vor rămîne multă vreme neegalate. Iar viziunea originală și problematica bogată și mereu actuală a acestei lucrări — referitoare la structurile fundamentale ale existenței, ale naturii, societății și gîndirii umane, ale lumii valorilor și semnificațiilor — vor solicita mereu pe cercetători, stimulîndu-i să ducă mai departe, însoțiți de gîndurile și sugestiile autorului, eforturile sale neobosite de căutare a adevărului, eliberați, în investigațiile lor, pe cît este omenește posibil, de prejudecăți și influențe subiective, mînați de un nobil și generos imbold spre reflexie și maximă luciditate, care la un moment dat devine, ca în cazul lui Mircea Florian, o imperioasă necesitate interioară, dublată de una socială și istorică.

N. G. și I. C. I.

INDICE DE NUME *

Abraham 331, 334
Abraham Pierre 423
Ackerman L. 158
Acton lord 69
Adam 135
Adam Ch. 331
Adam Kadmon 405
Adler Alfred 32, 263
Adler Felix 249
Adler Max 35
Agathon 122 (v. şi Tarde G.)
Agrippa Menenius 127
Agrippa din Nettesheim 406
Ahasverus 283
Alain 24, 267
Albin Michel 452
Alcmaion 230
Alexander S. 171, 179, 418
Alexandrescu Gr. 160, 165
Alexandru cel Mare 351
Althusius Joh. 66
Alviella Goblet d' 411
Anaxagoras 262, 280
Andicz Margarete von 132, 153
André Hans 277
Andreev Leonid 227
Antigona 252
Appolonios din Tyana 311
Argenson d' 71
Arhimede 38
Aristotel 17, 21—22, 103, 118, 124, 152, 162, 167, 182, 191, 200, 245—246, 252, 256—257, 262, 265, 275—276, 280, 282—283, 289, 309, 312—314, 316, 377, 385, 400, 403—404, 408, 412, 417, 422, 425—426, 429, 431—432, 439, 446, 452
Arrhenius Svante 205, 219
Atenagora 313
Auerbach 221
Augustin (Augustinus Aurelius) 49, 89, 182, 260, 313
Aulard A. 37
Averroes 314, 352, 366
Ayala Francisco J. 453

Baader Fr. von 406
Bachelard G. 427—428
Bacon F. 116, 157, 182, 276, 279, 299, 315, 330, 350, 438
Baer K. Ernst von 170—171
Baillot A. 158
Bakunin 7, 358, 363
Baldwin J. M. 96
Balzac 227
Barbellion W. N. P. 250, 272, 297
Baronzi G. 57
Barth Paul 193
Barthez Paul Joseph 356
Bauch Bruno 372
Baudelaire 297
Bauer Br. 326
Beaunis 144
Becher C. M. 363
Becher Erich 200, 216
Beethoven 281
Behn Siegfried 430

---

* Prezentul *indice de nume* a fost alcătuit de editori.

Bekker 350
Belgion Montgomery 21
Bellessart André 343
Benda J. 27, 31, 88, 91—92, 114—115, 119
Beneș 109
Berdeaev N. A. 7, 20, 27, 189, 227, 255, 262—264, 266, 269, 271—272
Bergson H. 41, 44—45, 47—48, 58, 99, 150, 171, 174, 178, 198, 205, 221, 228, 255, 263, 268—269, 283, 322, 341, 375, 381, 410, 423, 438
Bernard Cl. 100, 197, 209, 238—239
Berthelot René 177, 297, 322, 355, 428
Bichat Xavier 197, 206, 232—233
Bismarck 164
Blanc Louis 185
Blanqui A. 248—249
Bleuler E. 200
Blondel Maurice 106
Blum Léon 109
Bluntschli J. C. 85
Böckh 350, 373
Boethius Severinus 393
Böhi Hans 343
Böhme Jacob 20
Bohn 201
Bolk L. 282
Bonald Louis de 335
Bonnecasse Julien 60
Bopp Franz 351, 373
Borden Fr. 407
Borden Theophile de 355
Bose Jagadish Chunder 222
Bossuet 355
Bouillier Francisque 9
Bourdeau Louis 159, 238
Boutroux É. 344, 428
Bréhier É. 103, 376, 379
Brentano Franz 146, 187
Brockhaus 7, 358, 363
Broglie Louis de 108, 421—422
Brouwer 329
Brunetière Ferd. 154
Bruno G. 132, 158, 315
Brunschvicg Léon 47, 252, 265
Bry Carl Christian 333
Büchner Franz 278
Buckle H. Th. 193, 357
Buda 331
Buffon 218, 238
Burdach Konrad 393
Buret L. 124
Buridan 314
Burnauf 123
Burrows 245
Buytendijk F. J. J. 201, 277, 282, 284

Cain 11
Caius 225—226
Calicles 30
Calkins G. M. 243
Camus Albert 131—132, 328
Cantacuzène 135, 137, 207, 225, 235
Cantor G. 329
Cantor Moritz 318
Cardanus Hieronim 294
Carnot Sadi 177, 398, 424, 463
Carpocrates 311
Carrel Alexis 245, 252
Carro E. 122—123
Cartault A. 112
Cassirer Ernest 270
Caton 197
Cauchy A. 318
Cazotte Jacques 343
Cehov 227—228, 247, 250, 453
Celsus 7, 248, 311—313
Cerint 311
Cerna P. 23
Charpin Fred. 321
Chaveau 239
Cholet L. v. Ackerman L.
Christ 11
Ciadaev P. 335
Cicero 80, 242
Claparède Ed 101, 186
Clausius R. 177, 398, 463
Cohen H. 30
Cohn Jonas 14, 367, 371
Coirant Patrice 427
Coleridge S. T. 177
Collingwood 366
Columb 443
Comte Aug. 64, 109, 116—118, 122, 124, 137, 182, 185, 187, 320, 325—326, 340, 342, 354, 357
Condorcet 118, 185
Constant Benjamin 70
Copernic 258, 314—315
Cordemoy J. de 442

Couderc Paul 414
Coué É. 161
Cousin Victor 9, 122—123, 374—375
Croce B. 12, 16, 20, 24, 70, 90, 107, 127, 320, 348—349, 362, 366—368, 397
Cuénot Lucien 210, 216
Cunow H. 85
Curie Pierre 398, 400, 424
Cuvier G. 209, 239

Dandieu A. 451
Dante A. 138, 223, 230
Darbon A. 251
Darlu A. 367
Darwin Ch. 13, 33, 218, 260, 272, 274, 276, 357, 454
Dastre A. 239
Daudet Léon 189
David 404
Dawies Maurice 411
Dawson Christopher 183, 189, 303, 310, 347
De la Forge L. 442
Delboeuf J. 205
Delbos V. 294
Del Vasto Lanza 411
Delvolvé J. 137
Democrit 64, 95, 152, 164, 182, 257—258, 260, 281, 308, 388
Descartes René 103, 116, 122—123, 161, 298, 317, 330—331, 343, 355, 377, 408, 421, 442—443
Dewey John 105
Diderot D. 268, 343, 403
Diels H. 64, 247, 258, 309
Dilthey W. 252, 262, 328, 351, 368, 372—375
Diodor Sicilianul 164, 182, 257
Diogene din Apolonia 205
Diogene Laerțiu 7, 230, 253
Dionysos 96
Doflein Franz 240, 245
Dollo 277
Dostoievski 20, 264, 302, 334
Doyon M. 212
Driesch Hans 170—172, 176, 179, 200, 211, 215, 250—251, 414, 452
Droysen Joh. Gustav 350—351, 354, 357
Du Bois-Reymond Emil 321
Duclaux J. 199
Duhamel G. 193
Duhem P. 314
Dühring Eug. 128, 136, 141, 144, 400
Dujardin 207
Dumas Alex. 54
Dumas G. 24, 39, 100—101, 137, 144—146
Dupréel Eug. 12, 44—45, 182, 192
Durkheim É. 17, 46, 64—65, 122

Eddington A. 414
Eichhorn 351
Einstein A. 329, 341, 414, 421
Eliot George 104, 130
Emerson R. W. 165, 224, 383
Empedocle 247
Enfantin 82
Engels Fr. 36—37, 41, 185, 326—327, 358—359, 386, 389, 392, 400, 453—454, 474, 477
Enriques Paolo 214, 244
Epicur 155, 164, 166, 228—229, 258, 308
Epifanes 64
Épinay d' 319
Erasmus 81, 252
Erdmann Johann Ed. 236, 278
Ernst Paul 259
Esculap 311
Eucken V. R. 35, 89, 183, 317, 368—369, 373
Euclid 365
Euhemeros 308
Eulenberg 38
Euripide 262

Faust 119, 155
Fechner Gustav Th. 175, 204—205, 247, 268, 318, 403
Fedon 225, 228
Ferrero G. 39, 57, 74, 311
Feuerbach L. 59, 129, 195—197, 229—230, 235, 249, 263, 293, 324—327, 342, 357, 364, 389, 426
Fichte J. G. 86, 103, 137, 179, 323, 368, 370, 374, 432, 447
Figaro 72
Fischer Kuno 379

Flaubert 406
Fliess 245
Florian Angela 8
Florian M. 7, 449—454, 457—481
Flourens P. 208
Fortlage C. 288
Fouillée Alfred 98
Fourier 185
France Anatole 82, 166, 194, 223, 297, 393
Franeé Raul H. 268
Frederic al II-lea 109, 146, 188
Freud Sigm. 21, 26—27, 32, 36, 38, 205, 224, 226, 259, 263, 338—339
Frey von 145
Friedmann G. 398
Frobenius Leo 352
Fulton R. 186
Fustugière A. J. 313

Gagnebin E. 201, 217
Galen 313
Galiani F. 319
Galilei G. 132, 314, 328, 421
Gallimard 7, 132
Gandhi 162
Garnier 47, 293
Garve 93
Gaskell A. 214
Gaultier Jules de 91, 259
Gauss C. F. 318
Gazali Al. 303
Gehlen Arnold 267, 290, 295
Gentile G. 253, 368
Geulincx A. 442
Geyer Bernard 89
Gide André 21, 318
Gifford 105
Gilbert W. 406
Gilson Et. 182, 313
Glaucon 110
Goethe J. W. 18, 20, 53, 81, 88—89, 119, 151, 155, 162, 237, 252, 299, 322, 344, 350, 369
Goette Alex. 241
Gogoneață N. 3, 8, 457, 481
Goldscheid Rudolf 80, 187
Goliat 404
Gonzague Truc 319
Gorgias 30, 162, 197, 309
Gorki M. 227, 335
Grant Allen 60
Gredeckemeyer Albert 290
Grenier J. 123
Grimm Jacob 351, 357
Grisebach Eberhard 381
Groethuysen Bern. 252
Grotius Hugo 66
Guénon R. 108
Guitton Jean 313
Guizot F. 57, 355—356
Guyau J. -M. 46, 129, 152—153, 155, 158, 228—229, 248, 341, 346, 409
Guymiot M. 177
Guyon R. 38

Haeckel Ernest 157, 171, 219, 268, 403
Haldane J. B. S. 210
Hamann J. G. 357
Harnack Ad. 312, 350—351
Harrison 245
Hartmann Eduard von 101, 133, 136, 140—141, 147—153, 157, 188, 255
Hartmann Max 244
Hartmann N. 12, 14, 28, 50—51, 185, 255, 261, 364, 376—377, 413, 418, 420, 444
Hartmann Otto J. 198
Harvey 186
Hasard Paul 350
Havelock Ellis 38
Hebbel 296
Hegel G. W. F. 20, 26, 103, 118, 120, 122, 127, 137, 167, 179, 185, 187, 191, 197, 199, 234—235, 262, 286, 323—324, 326, 354, 356—358, 365—368, 371—372, 374—375, 377, 381, 389, 396—397, 399—400, 418—419, 422, 426—428, 431—433, 447, 454—455, 478
Heidegger M. 197, 231, 237—238, 287, 293, 328, 440
Heim Karl 322
Heisenberg Werner 214—215
Helios 311
Helmholtz H. 177, 219
Helvetius Cl. A. 251—252
Henderson L.-J. 403

Heracles 311
Heraclit 247, 289, 400
Herbart J. F. 124, 167, 261, 444
Herder J. G. 77, 81—82, 185, 187, 281, 357
Hermite 318
Herodot 347, 349
Herriot 109
Hertwig O. 218
Hertwig Richard 242, 244
Herzberg A. 114
Hesiod 182, 257, 308—309
Heussi K. 350, 361, 363, 367
Heyde Joh. Erich 25
Hingston W. G. 285
Hintze Hedwig 81—82
Hinze Otto 354
Hipocrates 157
Hippias 64
Hippolytos 247
Hobbes Th. 263
Hobhouse L. T. 171, 179
Höffding H. 175, 334, 388
Homer 262, 308—309, 350, 393
Horațiu 126, 193, 223
Hristos (v. și Christ) 297
Hubert René 183
Hugo Victor 82
Humboldt Wilhelm von 350—351, 357
Hume D. 158
Husserl Edm. 236, 270, 298, 327—328
Huxley Aldous 193, 258, 264, 385
Huxley J. 280—281, 291
Huxley Th. H. 203, 213, 254

Iacob 331
Ifigenia 262
Ihering Rudolf von 10, 46
Iisus 135, 311, 331
Ilici Ivan 225
Ioan 89
Iov 334—335
Isac 331
Ivan cel Groaznic 44
Ivanciu Ioan C. 3, 8, 457, 481
Ivanovici Piotr 225

Jacobi Fr. 357, 366
Jacobson J. P. 298
Jäger W. 70, 253
James W. 104—105, 128, 159, 163, 193, 255, 285, 320—322
Janet Pierre 101
Jaspers K. 237
Jeans James 414, 417
Joël Karl 57, 136—137
Johnsen Ar. 212
Jouffroy Th. 123, 186
Joule James 177
Jourdain 156
Jouvenal Robert de 61
Julian 312—313
Jung J. J. 264, 338
Jünger Ernst 147
Justin 313
Justinian 313

Kafka Franz 19—20
Kammerer Paul 240—242, 245
Kant Imm. 20, 35, 63, 81, 93, 96, 103, 118, 122, 137, 146, 172, 191, 200, 286—287, 290—291, 293, 320, 323, 357, 367, 370, 374—375, 377, 408, 425, 429, 444, 575
Karenina Anna 125
Kautsky K. 35, 400
Kerler D. H. 261, 444
Kern Berthold 208
Kiéfé R. 451
Kierkegaard S. 132—133, 228, 327—328, 334—335, 371
Kiseweter 225
Kitty 125
Klages Ludw. 198, 259—260, 266
Köhler von 285, 295
Korschelt E. 198
Krafft-Ebing 38
Krakowski Ed. 300
Kranz W. 64, 258, 309
Kröner Fr. 7, 288, 358
Kroner Richard 261, 371—372, 362
Kropotkin 13, 64
Külpe Osw. 35
Künstler J. 207, 218—219

Labriolle Pierre de 311—312
Lalande A. 174, 177, 347
Lamarck J. 206
Lamartine 82

Lamennais de 335
Lamprecht Karl 353, 357
Landesmann Herm. 136
Landsberg Paul Ludwig 231—232, 242, 287, 322
Lange Fr. Alb. 136, 248, 406
Lanson Gustave 354—355
Laplace 172
La Rochefoucauld 25, 225
Lasbax Émile 19—20, 197, 233
Laski H. 61, 67, 72
Lasserre Pierre 347
Lasson Adolf 35
Lasson G. 7, 234, 397
Lasteyric Jules de 69
Lavelle Louis 142, 146, 160, 162—163
Lazzarini Renato 19
Le Bon Gustave 248
Leclère Albert 9
Le compte du Nouÿ P. 221
Le Dantec F. 34, 40, 196, 199—200, 203, 226, 232, 239—250, 268, 319, 324, 403
Lehmann O. 217
Leibniz G. W. 62, 103, 134, 140, 143, 161, 185, 268, 322, 356, 367, 398, 403, 436, 442—443, 453
Lemaître 414
Lenau 157
Leopardi 125
Leriche René 145, 162, 164
Leroux Pierre 185
Le Roy Ed. 205, 221, 255—256, 268—269, 275, 277, 279
Lesage Alain-René 130
Lessing G. E. 81, 185, 187
Lessing Th. 259, 261, 378
Lethe 249
Leucip 308
Levin 125
Levy-Bruhl Lucien 232
Liebert Arthur 323, 419
Liebig 186
Liljeqvist Efraim 25
Linné 275
Litt Theodor 349, 386
Littré E. 320
Locke J. 300, 319, 375
Loeb 201
Lorentz 421
Lorm Hieronimus 136
Lotze H. 370, 432, 444
Louis XIV 355
Lovinescu Eug. 193
Lowell Percival 310
Lucian 312
Lucilius 7, 197
Lucrețiu 182, 228—229, 248, 258, 308
Lynhe Niels 298

Mably 71
Machiavelli 84, 263
Madelin Louis 362
Maeder 338
Maeterlinck M. 194—195, 230, 318
Mahomed 331
Maine de Biran 122, 374
Maistre Joseph de 330, 335
Malebranche N. 103, 442
Malgand W. 41, 99
Mallock William Harrel 128
Mann H. de 52, 57, 113
Mann Th. 36, 62
Mannheim Karl 89, 97—98, 117—118, 386
Mantegazza Paul 142
Marc Aureliu 109
Marcel Gabriel 231
Marcian 20
Maritain J. 116, 313, 319, 331
Martha 228
Martius 145, 160
Marx Karl 7, 36—37, 84, 97, 185, 260, 325—327, 339, 354, 358—359, 363, 386—387, 389—390, 392—393, 453—454, 474, 477
Masaryk 109
Matei 312
Matisse G. 90, 100, 176
Maudsley 203
Maupas E. 243
Maupassant 158
Maurras Ch. 119
Mauthner Fr. 134
Maxwell 421
Mecinikov Ilia 159—160, 216, 242
Medicus Fritz 377
Mefistofeles 11, 155
Mehring Franz 389
Meinecke Fr. 356, 372

Meiner F. 7, 124, 286—287, 291, 429
Meinong Alexius 379
Melissos 309
Metalnikov S. 209, 242—244
Meyer André 218
Meyer Robert 177, 424, 440
Meyerson É. 178
Michelet Jules 82, 356
Michels Robert 192
Mildner P. 220
Mill J. St. 21, 55, 65, 67—68, 70, 171
Millikan R. A. 414, 417
Milne E .A. 414
Minot Charles Sedw. 241—242
Misch 7, 444
Mithra 311
Molière 129—130, 156
Moltke 85
Mommsen Th. 351, 354
Mondolfo Rodolfo 36, 38
Monod Gabriel 351
Monod Victor 310—311, 322
Montaigne 252
Montesquieu 56, 63, 71, 355
Moog W. 350
Morat J.-M. 212
Morgan Lloyd 171, 179
Müller-Lyer F. 130, 142, 144, 163, 194
Murchison C. 31
Musset 203

Naegeli 218
Napoleon 110, 362
Naumann 33
Neagu Miron 8
Negulescu P. P. 186, 453
Nestle W. 76
Nessus 439
Newton I. 172, 318, 421
Niebuhr 350—351, 354, 373
Nietzsche Fr. 11, 20—22, 27, 30, 33, 49, 51, 53—54, 104, 128, 154—155, 188, 190, 248—249, 259, 262—263, 288, 322, 334, 336, 342, 354, 359—360, 454
Noël Marie 48
Nordau Max 189, 337
Novalis Fr. von 408
Novicow J. 33—34, 186—187

Occam William 314
Oltramare Paul 29, 331, 339
Oppenheimer F. 386
Oresme Nic. 314
Origene 247—248, 310, 312—313
Oronte 129
Ortega y Gasset J. 286, 346, 368, 383
Osborn H. F. 277
Ottaviano Carmelo 408

Painlevé 109
Palamede 197
Papin 186
Pareto Vilfredo 259
Paris Gaston 354
Parmenide 401, 435—436
Parmentier 186
Parodi D. 181, 186
Pascal B. 47, 161, 197, 252, 260, 273, 293—294, 318, 322, 331
Pasteur L. 186, 318, 321, 423—424
Paterson W. R. 158
Patrick G. T. W. 152
Patten William 171, 179
Paul Jean 35
Paulhan Fr. 58, 259, 286—287, 353, 433
Paulsen Fr. 89, 143, 152, 163, 165
Pecqueno 85
Peguy Ch. 123, 410
Peirce 104
Pericle 61
Perrier Paul 71—72
Petit Paul 327
Petrarca 128, 141, 156
Petzoldt Joseph 175, 205
Pflüger E. 219, 239
Phaidon 246—247
Picard Max 338
Pico della Mirandola G. 253, 255, 281
Picon G. 411
Pindar 64
Pitagora 230, 253, 308—309, 311
Piveteau 205
Planck Max 90, 329, 421—422
Plate L. 211
Platon 11, 19, 21, 29, 31, 49, 52, 64, 103, 109—110, 115, 118, 120, 122, 152, 162, 191, 228, 233, 246—247, 250, 252,

256, 262, 264—265, 309, 314, 374—375, 377, 385, 419, 436
Plessner Helmuth 293
Pliniu 281
Pliniu cel Tînăr 312
Plotin 116, 162, 182, 248, 264—265, 309, 312—313
Plutarh 19, 233
Polibiu 349
Pope 252
Porfirios 312—313
Pradines Maurice 12, 53, 278—279, 295, 340—341, 347
Prat 144
Pravaz 160
Prévost Fred. 207, 218—219
Prévost-Paradol 47
Preyer W. 205, 219
Proclos 246
Proesler Hans 354
Prometeu 151
Protagoras 64, 300
Proteu 26
Proudhon P. J. 30, 35, 85, 185, 386
Proust M. 264
Pseudo-Aristoteles 309
Purkinje 207

Quételet 187
Quinet Edgar 82

Rabaud 201
Racine 262
Ranke Leopold von 187, 351, 353—354, 357, 373
Ranzoli Cesare 347—348
Rauh Fred. 18, 41, 77, 79, 85, 92
Raynal 71
Răileanu Ana Edith 451
Rehmke J. 28—29, 48—50, 168, 198—199, 266—267, 293, 402
Reichenbach Hans 415
Reid Thomas 122
Reinhardt Karl 257—258
Reininger R. 379
Renan E. 79, 82, 113, 249, 297, 347, 351, 366
Renard Jules 226—227
Renaud Paul 424
Renouvier Ch. 20, 30, 142, 144, 156, 188, 226, 229, 236
Rensi Giuseppe 60—61, 78, 126, 166, 190, 197, 224—225, 248, 284, 306, 341, 378—379
Reves Emery 82
Rey Abel 248
Rey Etienne 153
Ribbert H. 243
Ribot Th. 139, 145
Richard G. 47
Richet Ch. 115, 164, 273
Richter H. E. 219
Rickert H. 181, 348—349, 370—371, 373, 377—378
Rignano Eugenio 211
Rivière J. 297
Robespierre 68
Robinson Th. 301
Rohde E. 96
Romains Jules 78
Romier L. 80, 86—87
Ross E. A. 109, 330
Rostand J. 129, 195, 219, 243, 246, 264, 275, 319
Roşca D. D. 454—455
Rougier Louis 262—263, 341, 347, 361, 398
Roupnel Gaston 395
Rousseau J. J. 52, 63—64, 71—72, 185, 256, 334, 343, 355, 357, 475
Roux Wilhelm 210, 219, 239—240
Royce Jos. 129
Rubner 252
Rüfner Vinzenz 256
Ruge 326
Ruggiero Guido de 69—70
Ruskin John 128, 189, 202
Russell Bertrand 21, 187
Rutkiewicz B. 402
Ruzicka V. 242

Sabatier Armand 204
Sabatier Aug. 230, 242, 245
Sageret J. 35, 297
Saint-Simon 82, 85, 185
Sander Fritz 28, 38
Sapper K. 211
Sartre J. -P. 58, 328, 339
Satana 11

Sauerbruck Ferd. 145—146
Savigny 180, 351, 354, 356—357, 373
Scheler Max 14, 23, 29, 35, 47—48, 50, 146, 162, 197, 224, 231, 236—238, 255, 261, 263, 266, 269—272, 277, 293, 320, 364, 386
Schelling F. W. 89, 122, 175, 177, 179, 204, 357, 406, 447
Schiller F. C. S. 104—105
Schiller Friedrich von 81
Schlegel frații August Wilhelm și Friedrich Karl Wilhelm 351
Schleicher 7, 117, 326
Schleiden 206
Schleiermacher Fr. 350—351
Schlick Moritz 342
Schmoller Gastav 349
Schneider K. C. 245
Schopenhauer A. 12, 26, 30, 49, 111, 132, 134—138, 140—141, 148—149, 151, 154, 156—158, 162, 166, 179, 188, 190, 197, 207, 224—226, 229, 234, 250, 263, 273—274, 286—287, 292, 440
Schrempf Claus 34—35
Schuhl P.-M. 406
Schultz J. 207, 219
Schumann Fred. K. 253
Schwann 206
Schwartz Hermann 322
Scotus John Duns 89, 314
Seidel Alfred 31, 259
Seillère Ernest 31
Semmelweiss 186
Seneca 7, 61, 197
Sépulcre J. 31
Sever Alexandru 311
Shaw Bernard 21
Siméon G. 32
Simmel G. 26—27, 46, 197, 231, 237—238, 242, 287, 348—349
Simon Richard 350
Sion Ioan 393
Sitter de 414
Smith Adam 18, 69
Socrate 11, 115, 128, 157, 311, 335
Sofocle 252
Sombart W. 35, 256—258, 266, 269—273, 276, 287, 293
Sorel Georges 36, 189—190
Sorokin Pitirim 297—298
Spaier Alb. 39
Spartacus 38
Speman Hans 277
Spencer H. 67, 134, 170—172, 177—178, 180, 185, 187, 218, 221, 248, 305, 320, 357, 418, 447, 452
Spengler Osw. 33, 188, 258—259, 290, 377—379
Spinoza B. 49, 59, 74, 98, 103, 129, 157, 161, 228, 249—250, 265, 304—305, 350, 374, 398, 428, 435—436, 442—444
Spirito Ugo 361
Spranger Ed. 30, 51, 113—114, 351
Staël M-me de 81
Stavenhagen Kurt 77, 79
Stein Ludwig 73
Steiner Rudolf 198
Stendhal 21
Stenzel Julius 372, 376—377
Stern W. 101, 403
Sternberg Kurt 372
Sternberger Adolf 237
Stirner Max 325—327, 358
Stock 7, 125
Stöhor Adolf 140
Störring G. 24
Strauss David Fr. 319, 358
Stumpf Carl 146
Suetoniu 312
Sully James 23, 133, 140, 151, 153, 155
Swoboda 245

Șestov Lev 7, 334—335

Tacit 312, 349
Taine H. 158, 304, 336, 447
Tales 406
Tarde G. 54, 122, 124—125, 396, 423, 427, 429, 432
Tavergue-Ansay 186
Tavernier Paul 338—339
Teichmann E. 208
Teilhard de Chardin P. 277
Terraillon Eug. 47
Thessing Curt 220, 245
Thierry Augustin 355—356
Thierry Augustin 355—356
Thomas Maurice 283—284

Thomson William 219
Thyssen Joh. 348
Tilgher A. 39, 190, 192, 253, 360—362
Timaios 264
Titus Livius 349
Tocqueville A. de 356
Tolstoi Lev 30, 54, 125, 162, 189, 225, 227, 335, 450
Toma d'Aquino 89, 262, 313, 452
Tönnies F. 79, 89, 182, 188
Traian 312
Trasimah 30
Trendelenburg Adolf 374
Treviranus Gottfried Reinhold 206
Trintzius René 343
Troeltsch E. 86—87, 346—347, 349—350, 354, 357, 361, 375, 377—378, 386
Tronchon Henri 343
Tucidide 182, 347, 349
Turgot 185
Tzetzes 257

Ueskull von 282
Utitz Emil 372

Vaihinger Hans 104, 136
Valéry Paul 97, 110—111, 117, 153, 360
Vandel Albert 205, 275, 277, 279, 281, 283, 292, 297
Vandervelde É. 60
Van't Hoff J. H. 318
Vasari G. 393
Vauvenargues 36, 129, 250
Velut 186
Verlain L. 284, 292
Veronese 111
Vialleton L. 222
Vianu Tudor 452
Vigny Alfred de 47, 157
Virgiliu 126
Viviani 336
Voltaire 134, 188, 224, 355
Vries Hugo de 170, 218

Wallace Alfred Russel 254
Wallon Henri 101
Weber Alfred 117
Weber L. 339
Weber Max 77, 336, 386
Weickmann L. 220
Weismann Aug. 218, 241—244
Weiss Paul 243
Wenke Hans 145—146
Whitehead A. N. 90—91, 341
Wiese Leopold von 153, 287, 296
Wieser Friedrich 31, 43
Wiesner J. von 170—171, 218
Wilde Oscar 223
Winckelmann Joh. Ioachim 350
Windelband W. 133, 181, 370
Wöhler Fr. 213
Wolf Fr. August 350—351
Wolff Caspar Frederic 173
Wolff Chr. 103
Woltereck Rich. 212
Woodruf L. L. 244—245
Worms 187
Wulf M. de 314
Wundt Max 308, 310
Wundt W. 89, 171, 179, 353, 417—418, 423, 437

Xenofan 230, 300, 308—309, 342
Xenofon 349
Xenophanes 309 (v. şi Xenofan)
Xenopol Al. 348

Zaratustra 154
Zeus 151
Ziegler Theobald 350—351
Zielinski Ph. 307
Zola 54
Zweig Şt. 302

LECTOR : SORIN NICOLAE
TEHNOREDACTOR : GHEORGHE POPOVICI

APĂRUT : 1987. BUN DE TIPAR : 29.05.1987.
COLI TIPAR : 30,75.

TIPARUL EXECUTAT SUB COMANDA NR. 27 LA
I. P. „13 DECEMBRIE 1918",
REPUBLICA SOCIALISTĂ ROMÂNIA